



**University of  
Zurich<sup>UZH</sup>**

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1998

---

## **Israel am Gottesberg: Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund**

Oswald, Wolfgang

**Abstract:** Die vordere Sinaiperikope im zweiten Buch der Bibel erzählt von der Grundlegung der staatlichen Verfassung Israels. Die sprachwissenschaftlich fundierte Analyse der Texte zeigt, dass die Autoren darin nicht die Zeit der erzählten Handlung, sondern ihre eigene Zeit reflektieren. Die mehrfach fortgeschriebene Erzählung erweist sich als programmatisches Werk der Exils- und Nachexilszeit. Die politisch führenden Kreise haben ihre Konzeptionen von der gesellschaftlichen Verfasstheit Israels mit Hilfe der Textfiktion einer Theophanie am Gottesberg zum Ausdruck gebracht. Die Textakteure stehen am Gottesberg in unterschiedlicher Distanz zu Gott und nehmen Gott in unterschiedlicher Weise wahr. Diese Unterschiede sind Ausdruck von divergierenden politischen Konzeptionen. Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen den Heimkehrern aus dem Exil und den Nichtexilierten sowie die zwischen Laien und Priestern haben sich in den Texten niedergeschlagen. Welche Funktion sollen gesellschaftliche Eliten haben? Sind sie überhaupt wünschenswert? Wie sollen Rechtsordnung, Kult und politische Gremien organisiert sein? Die vorliegende Studie zeigt, welche Antworten von den beteiligten gesellschaftlichen Gruppen im Laufe einer rund 250jährigen Fortschreibungsgeschichte gegeben wurden und wie aus einem Verfassungsentwurf die Tora Israels wurde.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150185>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Oswald, Wolfgang (1998). Israel am Gottesberg: Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

**Oswald**      Israel am Gottesberg



# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zum Autor:*

Wolfgang Oswald, geb. 1958, Studium der Evangelischen Theologie, Geschichte, Geographie, Religionsgeschichte und Ökonomie in Stuttgart, Berlin, Tübingen und Zürich. Mitbegründer der biblischen Studienwochen Erev-Rav, Knesebeck (1988), Mitarbeiter beim Projekt «Josefsgeschichte» am Wilhelm-Schickard-Institut der Universität Tübingen (1988–1992), Vikar der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (1992–1995), Lehrbeauftragter für Theologie an der Evangelischen Fachhochschule für Sozialwesen Reutlingen (seit 1995), Mitarbeiter im Diakonisch-Theologischen Fachdienst der Gustav Werner Stiftung zum Bruderhaus Reutlingen (seit 1995). Promotion mit der vorliegenden Arbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich (1997).

Publikationen: Beiträge zu den Kongressen «Bible et Informatique» Tübingen 1991 und Amsterdam 1994, veröffentlicht in den Kongressakten Paris und Genf 1992 und 1995; Das Gespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten, Auslegung von Mk 12,28–34: Biblische Notizen 75 (1994).

Wolfgang Oswald

# Israel am Gottesberg

Eine Untersuchung zur Literargeschichte  
der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24  
und deren historischem Hintergrund

Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

### **Oswald, Wolfgang:**

Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope

Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund / Wolfgang Oswald. –

Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998

(Orbis biblicus et orientalis; 159)

Zugl.: Zürich, Univ., veränd. Diss., 1997

ISBN 3-525-53795-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISBN 3-7278-1161-7 (Univ.-Verl.)

Veröffentlicht mit Unterstützung des Rektorates der Universität Freiburg Schweiz  
sowie der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften

Die Druckvorlagen wurden vom Autor  
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

© 1998 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1161-7 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53795-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN 1015-1850 (Reihe OBO)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement  
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

# INHALT

Vorwort . . . . .	IX
1 Einleitung . . . . .	1
1.1 Die Lage der Forschung . . . . .	1
1.1.1 Der Jahwist in Ex 19-24 . . . . .	2
1.1.2 Eine elohistische (?) Grundschrift . . . . .	4
1.1.3 Die deuteronomistischen Redaktionen . . . . .	9
1.1.4 Die priesterliche Redaktion . . . . .	11
1.1.5 Zurückhaltung gegenüber diachroner Analyse . . . . .	13
1.2 Konsequenzen für die Weiterarbeit . . . . .	19
2 Textbeschreibung . . . . .	22
2.1 Die Erzählung der Bücher Exodus bis Numeri . . . . .	22
2.2 Die vordere Sinaiperikope . . . . .	25
2.3 Die Topologie der vorderen Sinaiperikope . . . . .	66
2.4 Die Epistemologie der vorderen Sinaiperikope . . . . .	70
2.5 Topologie und Epistemologie im Überblick . . . . .	74
2.6 Topologie und Epistemologie in Dtn 4.5 . . . . .	77
3 Literarkritik . . . . .	80
3.1 Die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte . . . . .	80
3.2 Die Einleitung der vorderen Sinaiperikope . . . . .	88
3.3 Die Vertrags-Texte . . . . .	89
3.4 Die Ältesten-Texte . . . . .	95
3.5 Der Boten-Text . . . . .	96
3.6 Die Mose-Texte . . . . .	97
3.7 Der Visio-Dei-Text . . . . .	99
3.8 Die Dekalog-Texte . . . . .	99
3.9 Die ursprüngliche vordere Sinaiperikope . . . . .	102
3.9.1 Die Theophanie als Kern der vorderen Sinaiperikope . . . . .	102
3.9.2 Der Dekalog als Kern der vorderen Sinaiperikope . . . . .	109
3.9.3 Theophanie und Bundesbuch als Kern der vorderen Sinaiperikope . . . . .	110
3.10 Die älteste Gestalt der Gottesberg-Perikope . . . . .	112
4 Redaktionsgeschichte . . . . .	114
4.1 Literarische Voraussetzungen . . . . .	116
4.2 Systematische Voraussetzungen . . . . .	117
4.3 Die Grundschrift der Gottesberg-Perikope . . . . .	119
4.3.1 Textinterpretation . . . . .	119
4.3.2 Historischer Ort . . . . .	125

4.3.2.1	Einleitende Überlegungen zur Datierung	125
4.3.2.2	Die Gottesberg-Perikope als Werk der frühen Exilszeit	128
4.3.2.3	Die Wirksamkeit Gedaljas	129
4.3.2.4	Die neue Rechtsordnung	135
4.3.2.5	Die neue Kultordnung	141
4.3.2.6	Theophanie und Gottesberg	143
4.3.2.7	Zusammenfassung	148
4.4	Die Einfügung des Dekalogs	150
4.4.1	Textinterpretation	150
4.4.2	Historischer Ort	151
4.5	Die Einfügung der Vertrags-Texte	154
4.5.1	Textinterpretation	154
4.5.2	Historischer Ort	158
4.5.2.1	Vorschläge zur Datierung	158
4.5.2.2	Im Land Gebliebene (Altjudäer) vs. Gola-Rückkehrer	159
4.5.2.3	Profilierung der Altjudäer gegenüber anderen Gruppen	163
4.6	EG-Erzählung und deuteronomistische Literatur	167
4.6.1	Textinterpretation	167
4.6.1.1	Die Ältesten-Texte	167
4.6.1.2	Der Boten-Text	169
4.6.1.3	Die Erlaubnis, den Berg zu besteigen	170
4.6.1.4	Gottesberg-Perikope und Wüstenwanderung im Überblick	171
4.6.1.5	Das Blockmodell des dtr Enneateuch (dtrGG)	176
4.6.1.6	Der Entwurf von J. Van Seters	177
4.6.2	Historischer Ort	181
4.6.2.1	Die politische Struktur des nachexilischen Judäa	181
4.6.2.2	Redaktion und Politik	185
4.7	Gottesberg-Perikope und Priesterschrift	190
4.7.1	Der Visio-Dei-Text Ex 24,9-11	190
4.7.2	Der Kult	195
4.7.3	Historischer Ort	200
4.8	Die Redaktion Rpd ("Pentateuch-Redaktion")	202
4.8.1	Textinterpretation	203
4.8.1.1	Priesterschrift und Berg	203
4.8.1.2	Die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte	210
4.8.1.3	Die hintere Sinaiperikope	215
4.8.1.4	Der Entwurf von E. Otto	218
4.8.1.5	Der Pentateuch im Überblick	220
4.8.2	Historischer Ort	224
4.9	Die Mose-Redaktion	229
4.9.1	Textinterpretation	229

4.9.1.1	Die vordere Sinaiperikope . . . . .	229
4.9.1.2	Der Pentateuch im Überblick . . . . .	231
4.9.2	Historischer Ort . . . . .	234
5	Zusammenfassung . . . . .	238
5.1	Topologie und Epistemologie . . . . .	238
5.2	Der Gottesberg . . . . .	241
5.2.1	Gibt es eine alte Sinaitradition? . . . . .	241
5.2.2	Vom Zion zum Sinai . . . . .	247
Tabellen	. . . . .	255
Erläuterungen	. . . . .	255
Schichten-Synopse zu Ex 19-24 mit Übersetzung	. . . . .	256
Tabelle zur Topologie der vorderen Sinaiperikope	. . . . .	263
Tabelle zur Epistemologie der vorderen Sinaiperikope	. . . . .	265
Literaturverzeichnis	. . . . .	267
Bibelstellenregister	. . . . .	282
Schnellübersicht zu Ex 19-24	. . . . .	282
Alle Bibelstellen	. . . . .	283

## VORWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommer 1996 abgeschlossen und im Wintersemester 1997 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation angenommen.

Für die Druckfassung wurde die Arbeit aus Platzgründen um einige, v.a. methodologische, Abschnitte gekürzt. Die Beiträge des nach Abschluss der Arbeit erschienenen Sammelbandes *Studies in the Book of Exodus, Leuven 1996* wurden für die Druckfassung soweit wie möglich berücksichtigt.

Prof. Dr. Thomas Krüger hat die Arbeit betreut und in jeder Hinsicht das Vorankommen unterstützt. Er übernahm auch das Erstgutachten, Prof. Dr. O.H. Steck das Zweitgutachten. Anregend und konstruktiv waren die Diskussionen im alttestamentlichen Doktoranden-Colloquium an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich sowie im interdisziplinären Textwissenschaftlichen Colloquium an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen unter der Leitung von Prof. Dr. Harald Schweizer.

Prof. Dr. Othmar Keel und Dr. Christoph Uehlinger haben die Untersuchung freundlicherweise in die Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis* aufgenommen.

Der Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Württemberg hat die Drucklegung mit einem namhaften Beitrag unterstützt.

Einen großen Anteil am Zustandekommen dieser Arbeit hatten zahlreiche Personen in meinem Umfeld, die Kollegen, die Freunde und die Familie, insbesondere meine Frau Ursula.

Allen Genannten sei herzlich Dank gesagt.

Reutlingen, im November 1997

Wolfgang Oswald

# 1 EINLEITUNG

Die vorliegende Untersuchung hat die vordere Sinaiperikope Ex 19-24 zum Gegenstand. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den narrativen Teilen, während Dekalog und Bundesbuch insoweit behandelt werden, wie sie zum Verständnis der Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope beitragen. Fragestellung und Methode ergeben sich aus der gegenwärtigen Lage der Forschungen am Pentateuch im allgemeinen und der Sinaiperikope im speziellen. Die Umbrüche in der Pentateuchkritik haben auch vor der Sinaiperikope nicht Halt gemacht. Jede neue Hypothese zur Literar- oder Sozialgeschichte des Pentateuch muss sich an diesem Text bewähren. Das gilt ganz besonders heute, wo allenthalben nach neuen Wegen in der Pentateuch-Forschung gesucht wird. Der einleitende Überblick über den Forschungsstand hat daher seinen Schwerpunkt auf den neueren Entwicklungen. Einen detaillierten Bericht über die Zeit bis 1970 gibt E. ZENGER in seiner 1971 erschienenen Dissertation.<sup>1</sup>

## 1.1 Die Lage der Forschung

Die folgende Darstellung geht nicht chronologisch vor, sondern verfolgt einen problemorientierten Ansatz. Anhand von wichtigen Arbeiten aus den letzten 25 Jahren werden die Probleme und die Problemlösungsstrategien der Forschungsarbeit dargestellt. Im Vordergrund stehen dabei die literarischen und literargeschichtlichen Probleme, weil letztlich alle Auslegungsarbeit den vorliegenden Text zum Ausgangspunkt nehmen muss.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ZENGER, Sinaitheophanie 12-45, vgl. auch NICHOLSON, Exodus 1-52; SCHMID, Mose.

<sup>2</sup> Einen hermeneutisch orientierten Überblick über die jüngere Forschung zum Exodusbuch gibt UTZSCHNEIDER, Renaissance, die Überlieferungsgeschichtliche Forschung behandelt W.H. SCHMIDT, ESM. VERVENNE, Tendencias referiert problemorientiert über das gesamte Exodusbuch, ZENGER, Tora behandelt die wichtigsten neueren Arbeiten zur Sinaiperikope. In der vorliegenden Untersuchung sind überblicksartige Darstellungen der Forschungslage zu weiteren Aspekten an jeweils geeigneter Stelle eingefügt: Positionen zur Frage der Gestalt der ursprünglichen vorderen Sinaiperikope in c. 3.9 und in c. 4.3.2.1. Das Verhältnis der Bücher Ex und Dtn zueinander und die damit verbundenen Thesen von VAN SETERS, ROSE usw. werden in c. 4.6.1.6 thematisiert. Die neueren Vorschläge zur "Pentateuch-Redaktion" diskutieren wir in Auseinandersetzung mit E. BLUM (S. 208f.223), E. OTTO (c. 4.8.1.4) und H.-C. SCHMITT (S. 231f.234f). Die Auseinandersetzung mit den älteren form- und überlieferungsgeschichtlichen Arbeiten NOTH, ÜP; v.RAD, Problem; BEYERLIN, Sinaitraktionen; WILDBERGER, Eigentumsvolk und SEEBASS, Mose wird demgegenüber zurücktreten. Die von PERLITT, Bundes-



### 1.1.1 Der Jahwist in Ex 19-24

Die traditionelle Pentateuchforschung orientierte sich weitgehend an der *Urkundenhypothese*, wie sie maßgeblich von J. WELLHAUSEN entwickelt wurde.<sup>3</sup> Unter den Voraussetzungen dieser Theorie sollte es möglich sein, in der Sinaiperikope die Spuren aller mutmaßlichen Pentateuchquellen zu ermitteln. Was jedoch den Erstreckungsbereich dieser Untersuchung, die vordere Sinaiperikope, angeht, ist das nicht so sicher, vor allem der vermutete Jahwist bereitete Schwierigkeiten. War es bis in die siebziger Jahre hinein noch üblich, teilweise erhebliche Partien dieser Quelle zuzuschreiben<sup>4</sup>, so trat dies nun mehr und mehr zurück.

Noch am weitesten ging ZENGER, der in drei Arbeiten<sup>5</sup> die Sinaiperikope literarkritisch und redaktionsgeschichtlich analysierte. 1971 sah die rekonstruierte jahwistische Erzählung so aus:<sup>6</sup>

*“(19, 2) Sie lagerten in der Wüste. (18) Und der ganze Berg Sinai rauchte. Sein Rauch stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens. (20) Jahwe stieg auf den Berg Sinai herab, auf den Gipfel des Berges. (24, 4) Da stand er (Mose) am Morgen auf, errichtete einen Altar unten am Berg und zwölf Masseben für die zwölf Stämme Israels. (5) Er schickte Israels junge Männer aus. Sie brachten Brandopfer dar und schlachteten Schlachtopfer für Jahwe.”*

In seiner Arbeit von 1982 baute er die Zuschreibungen zu J sogar noch aus, indem er zusätzlich Ex 19,2aß.20b.21 dazu rechnete.<sup>7</sup> Die von ZENGER vorgeschlagene Rekonstruktion des Jahwisten offenbart bereits zahlreiche Probleme, die auch andere Entwürfe kennzeichnen und die letztlich alle Bemühungen um einen J-Erzählfaden in Ex 19 zunichte gemacht haben. Die herausgelösten Sätze ergeben nur eine sehr knappe Handlung, die man nicht guten Gewissens einem Autor zuschreiben kann, der andernorts — etwa in den Patriarchenerzählungen der Genesis — breit und durchaus ansprechend erzählt haben soll. Das Problem wird auch nicht dadurch behoben, dass einige Sätze aus Ex 34 ebenfalls zum Jahwisten gerechnet werden. Aber selbst der knappe Handlungsablauf ist in sich nicht stimmig. Das implizite Subjekt in 19,2 hat kein Bezugsnomen, ein erzähltechnisch und textgrammatisch sinnvoller Vorkontext wird von ZENGER nicht benannt. Erst in 19,20 wird erzählt (*wayyiqtol*), dass Jhwh auf den Berg Sinai herabsteigt, der Berg

---

theologie 115-128; ZENGER, Sinaitheophanie 48f; SCHMID, Jahwist 158-162; WHYBRAY, Making 185-198 begründete Kritik jener Hypothesen muss hier nicht wiederholt werden.

<sup>3</sup> WELLHAUSEN, Composition 81-98, vgl. auch SMEND, Entstehung 37ff; KAISER, Einleitung 45-57; ZENGER, Einleitung 64-69.

<sup>4</sup> Vgl. die Synopse der Zuschreibungen bei ZENGER, Sinaitheophanie 206-218.

<sup>5</sup> ZENGER, Sinaitheophanie; DERS., Exodus; DERS., Israel.

<sup>6</sup> Aus der Schichtensynopse in ZENGER, Sinaitheophanie 171-177 rekonstruiert.

<sup>7</sup> ZENGER, Israel 130-135.

raucht jedoch schon vorher (19,18). Ist das Rauchen nicht Folge des Herabsteigens? So jedenfalls versteht es der Endtext (18aß ist Begründung für 18aα). Woran erkennt Israel den Abstieg Jhwhs, wenn das Rauchen nicht damit zusammenhängt? Wer steht in 24,4 morgens auf? ZENGER erwägt den Ausfall des expliziten Subjekts *Mose*,<sup>8</sup> aber dafür lassen sich keine literarischen Gründe namhaft machen. Aus welchem Grund wird — von wem auch immer — ein Altar gebaut? Was ist der Anlass für die Opferhandlungen? Das Rekonstrukt ZENGERs besteht aus einer Kette von Handlungen, deren notwendiger Zusammenhang erzählerisch nicht entfaltet wird, und dem somit ein wesentliches Merkmal von Textualität fehlt.

Noch knapper ist, was JEREMIAS als J in Ex 19-24 rekonstruiert hat:<sup>9</sup>

*“(19,18aα) Und der ganze Berg Sinai rauchte, (18bα) und sein Rauch stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens, (20a) und Jahwe fuhr herab auf den Berg Sinai, zur Spitze des Berges.”*

Die soeben erläuterten Probleme treten auch hier sofort zu Tage. Mag man das Problem der Fragmentarität — mehr schlecht als recht — mit Textausfall erklären können, die falsche Abfolge der Ereignisse ist nicht erklärlich.

Aus dem unhaltbaren literarischen Sachverhalt hat MITTMANN bereits 1975 die notwendigen Konsequenzen gezogen. Obgleich grundsätzlich Anhänger der *Urkundenhypothese*, eliminiert er den Jahwisten vollständig aus Ex 19, und dies mit der Begründung:<sup>10</sup>

“Dem Charakter eines erzählenden Berichts, wie man ihn für eine der alten Quellen voraussetzen müsste, entspricht nicht die beiläufige Art, in der v.18 das Zentralereignis des Geschehens, die Herabfahrt Jahwes, nur in einem begründenden Nebensatz erwähnt”.

Da die Herabfahrt in 19,20 “zu spät”<sup>11</sup> kommt und daher auch nicht zu einer ursprünglichen Theophanie-Erzählung gehören kann, hat J folgerichtig keinen Platz in der Theophanie. Umso erstaunlicher, dass MITTMANN einen Teil der Gottesschau in Ex 24, und zwar 24,10-11a, dem Jahwisten zuordnen will.<sup>12</sup> Da er aber selber nur von “wahrscheinlich” spricht und keine Gründe dafür nennt, kann diese These im Weiteren unberücksichtigt bleiben.

War damit der Jahwist als Quelle — zumindest was die vordere Sinaiperikope betrifft — erledigt, so brachte ihn LEVIN jüngst wieder zu neuen Ehren, nun als nachexilischen Redaktor. Der habe bereits eine zweifach gestaffelte Quelle vorgefunden, die erste in 19,2a, die zweite in 19,2b-3a; 24,18b.<sup>13</sup>

*“(19,2) Und sie brachen auf von Refidim und kamen in die Wüste Sinai und lagerten sich in der Wüste.”*

<sup>8</sup> ZENGER, Sinaitheophanie 121.

<sup>9</sup> JEREMIAS, Theophanie 175.197. Hinzu kommt noch 34,1-10\*.

<sup>10</sup> MITTMANN, Deuteronomium 149.

<sup>11</sup> MITTMANN, aaO.

<sup>12</sup> AaO. 158.

<sup>13</sup> LEVIN, Jahwist 362-367, der Text des Jahwisten aaO. 78.

*Und Israel lagerte sich dort gegenüber dem Berg. <sup>3</sup> Mose aber stieg hinauf zu Gott. (...) <sup>(24,18)</sup> Und Mose weilte auf dem Berg vierzig Tage und vierzig Nächte. (...)*

Der redaktionelle Beitrag dieses Jahwisten erfolge in Ex 34,5.9a.28a. Der Vorschlag LEVINS krankt daran, dass weder das Zustandekommen der vorjahwistischen Texte noch ihre Fortschreibung plausibel gemacht werden können. LEVIN muss den priesterschriftlichen Anteil am Itinerar auf Ex 19,1 reduzieren, was aber unmöglich ist, da dann nur ein *x-qatal*-Satz für P verbleibt, aber keine Erzählung. Die Ankunft in der Wüste wird nur einmal erzählt (19,2). Schon ZENGER hatte das Problem, neben der priesterschriftlichen Ankunfts-erzählung noch eine zweite für seinen Jahwisten aus 19,1-2a herauslösen zu müssen. Beschränkte er den J-Anteil 1971 noch auf die lapidare Notiz *“sie lagerten in der Wüste”*, baute er ihn 1982 sinnvollerweise aus zu *“und sie kamen in die Wüste Sinai. Und sie lagerten in der Wüste”*. Während in der 71er-Version das P-Itinerar einen plausiblen Text ergibt, ist der J-Anteil ein unverständliches Fragment. Die 82er-Version dreht das Problem um — jetzt ist J halbwegs brauchbar, P hingegen ein Torso.

An LEVINS Rekonstruktion sind jedoch noch weitere Fragen zu stellen. Steht tatsächlich eine Itinerarfolge am Anfang der nichtpriesterlichen Wüstenwanderungserzählung? Die literarkritischen Operationen, mit denen LEVIN überall die *עָרַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל* aus den Itineraren entfernt,<sup>14</sup> überzeugen nicht. Diese Abschnitte müssen vielmehr als priesterschriftlich gelten — auch 19,1-2a. Und weiter: Was will die zweite Quelle eigentlich erzählen? Die Handlung ergibt doch überhaupt keinen Sinn. Die Reduktion der ursprünglichen Schicht auf wenige Sätze bringt zwar den positiven Effekt, dass stilistische Brüche weitgehend eliminiert werden, der verbliebene Rest ist jedoch kaum mehr als sinnvolle Erzählung zu begreifen.

### 1.1.2 Eine elohistische (?) Grundschrift

Die Versuche, einen jahwistischen Erzählfaden in der vorderen Sinaiperikope nachzuweisen, müssen, wie auch der Versuch von LEVIN, als gescheitert betrachtet werden. Damit sind die literarischen Probleme der Sinaiperikope keineswegs gelöst, sie sind nur verlagert. Nicht mehr die Separierung zweier *“alter”* Erzählfäden ist zu leisten, nunmehr lautet die Aufgabe, die *eine* Grundschrift des nichtpriesterschriftlichen Textes freizulegen. Und tatsächlich haben mehrere Autoren versucht, diesen Teil der Sinaiperikope als Text zu beschreiben, der auf Basis einer Grundschrift mehreren Fortschreibungen unterzogen wurde. Während RENAUD und MITTMANN an der Urkundenhypothese festhalten und daher folgerichtig eine elohistische Grundschrift postulie-

<sup>14</sup> So z.B. in Ex 16,1 (aaO. 352) und 17,1 (aaO. 357).

ren, gibt DOZEMAN diese klassische Voraussetzung ganz auf zu Gunsten einer quellenunabhängigen "Mountain of God Tradition".

Doch betrachten wir zunächst die Arbeit von MITTMANN. Er hält sich methodisch streng an den Wechsel der Gottesreferenz. Zur elohistischen Grundschrift kann nicht gehören, was den Gottesnamen *Jhwh* enthält. Mit dieser Vorgehensweise kommt MITTMANN etwa zu folgendem Text:<sup>15</sup>

*(19, 2) Und Israel lagerte dort gegenüber dem Berg, (3) Mose aber ging hinauf zu dem Gott. (14) Und Mose ging hinab vom Berg zum Volk (15) und sagte zum Volk: "Seid für drei Tage bereit! Ihr sollt euch keiner Frau nähern!" (16) Und am Morgen waren Donner und Blitze und eine schwere Wolke auf dem Berg und ein sehr starker Schall eines Schofars. Und es zitterte das ganze Volk, das im Lager war. (17) Und Mose führte das Volk aus dem Lager hinaus dem Gott entgegen, und sie stellten sich an das Unterteil des Berges. (19) Und der Schall des Schofars wurde laufend stärker. Mose redete, und der Gott antwortete ihm im Donner.*

*(20, 18) Und das Volk fürchtete sich, und sie wankten (19) und sagten zu Mose: "Rede du mit uns, und wir wollen hören. Aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben." (20) Und Mose sagte zum Volk: "Ihr sollt euch nicht fürchten, denn der Gott ist gekommen, um euch zu prüfen, und damit die Gottesfurcht auf eurem Gesicht ist. (21) Und das Volk stand in der Ferne, Mose aber näherte sich dem Dunkel, wo der Gott war.*

--- (20, 1-17 umgestellt) Dekalog

*(24, 4) Und er stand früh auf am Morgen und baute einen Altar unterhalb des Berges und zwölf Standmale für die zwölf Stämme Israels. (5) Und er sandte die Jünglinge der Söhne Israels aus, und sie ließen Brandopfer hinaufgehen und schlachteten Schlachtungen. (6) Und Mose nahm die Hälfte des Blutes und legte es in die Becken, aber die andere Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar. (9) Und Mose und Aaron, Nadab und Abihu und siebzig von den Ältesten Israels gingen hinauf, (11) und sie schauten den Gott und aßen und tranken.*

Problematisch erweist sich bereits die Abfolge 19,3a → 19,14a. Zwar ist die Ausführung der Anordnungen von 19,10-11 Bestandteil dieser elohistischen Grundschrift, nicht aber ihre Anordnung, denn diese wird mit dem Gottesnamen *Jhwh* eingeleitet. Das führt dazu, dass Mose zwar den Berg hinauf- und auch wieder hinuntergeht, oben aber nichts geschieht. Warum sollte das erzählt werden? Ist es relevant, dass Mose im Auftrag *Jhwhs* handelt, dann muss die Auftragserteilung auf dem Berg in irgendeiner Form — und sei es nur summarisch — erzählt werden, ist jedoch die Auftragsgebundenheit irrelevant, muss auch kein Aufstieg erzählt werden.

Bedenklich ist auch die Rekonstruktion von 20,1-24,8. Mose nähert sich in 20,21 dem Dunkel. Soll nun im Dunkel etwas Sinnvolles passieren, muss die Dekalogübergabe an diese Stelle transferiert werden.<sup>16</sup> Dies allein ist schon eine gewagte Operation, kritisch wird es allerdings, wenn Mose nach seiner (in E nicht einmal erzählen!) Rückkunft zum Volk sogleich damit beginnt, Schlachtopfer darzubringen. Dass er den Dekalog erhalten hat, sowie den

<sup>15</sup> MITTMANN fügt keine Übersetzung bei. Die folgende basiert auf seinen Versangaben.

<sup>16</sup> MITTMANN, Deuteronomium 156.

Inhalt desselben, berichtet Mose dem Volk nicht. Das ist ganz und gar unglaubhaft und entbehrt jeglicher erzählerischen Konsequenz.

Unhaltbar ist schließlich auch die Streichung des Schlusses von 24,5, wo Jhwh als Empfänger des Opfers vorgestellt wird. MITTMANN beruft sich dabei zu Unrecht auf ZENGER. Dieser will zwar die Zusatzbestimmungen שְׁלָמִים und פְּרִים streichen, die Zielbestimmung לַיהוָה jedoch gerade nicht, da er die Sätze dem Jahwisten zuschreibt. Den Gottesnamen wiederum kann MITTMANN in seiner postulierten elohistischen Grundschrift nicht gebrauchen, er streicht daher die drei letzten Worte des Verses insgesamt. Als Begründung muss herhalten, dass es sich bei diesen Worten um eine "Epexege" handle.<sup>17</sup> Das mag für das angehängte פְּרִים zutreffen, für die anderen Wörter, insbesondere für die Zielbestimmung לַיהוָה, aber nicht. MITTMANNs Literarkritik an dieser Stelle ist sicher ein klassisches Beispiel für eine fragwürdige Handhabung der literarkritischen Methode, wie sie durch den Systemzwang zur Urkundenhypothese bedingt ist.

Der Befund lässt mehrere Deutungen zu: (1) Die Quelle E ist nicht mehr vollständig erhalten (redaktioneller Textausfall). (2) Einige ursprüngliche *Elohim*-Stellen sind im Laufe der Fortschreibungen durch *Jhwh* ersetzt worden (redaktionelle oder abschreibbedingte Textänderung). (3) Die Grundschrift der Sinaiperikope ist hinsichtlich der verwendeten Gottesreferenz nicht einheitlich (anderes Textmodell).

Die Fragen, die MITTMANNs Arbeit hinterlassen hat, wurden von RENAUD 1991 aufgegriffen. Auch er sucht nach einer elohistischen Grundschrift in der vorderen Sinaiperikope, räumt aber sowohl Textausfall als auch Textänderung ein. Die von MITTMANN noch aus der elohistischen Grundschrift eliminierte Beauftragung Moses zur Heiligung des Volkes in 19,10 rechnet er dazu: "C'est sans doute le rédacteur deutéronomiste qui a substitué YHWH à Elohim..."<sup>18</sup>. Damit hat RENAUD einen erzählerisch halbwegs plausiblen Einstieg in die Erzählung gewonnen. Er glaubt nun, den Schluss der ursprünglichen Erzählung mit 20,20 gefunden zu haben: "La théophanie, surtout si elle incluait le décalogue dans son entier ou sous une forme abrégée, se suffit à elle même."<sup>19</sup> Zwar erwägt er, ob in 24,3-8 und in 24, 9-11 jeweils Reste einer alten elohistischen Tradition verborgen sein könnten, doch auf eine literarkritische Rekonstruktion meint er verzichten zu müssen. Auch einen erzählerischen Zusammenhang zwischen diesen vermuteten elohistischen Spurenelementen und der Theophanie-Erzählung stellt er nicht her.

<sup>17</sup> MITTMANN, aaO. 152 mit Anm. 71 unter Berufung auf ZENGER, Sinaitheophanie 71.

<sup>18</sup> RENAUD, Théophanie 92, ebenso JEREMIAS, Theophanie 195.

<sup>19</sup> RENAUD, aaO. 99.

RENAUD kann auf eine Umstellung des Dekalogs verzichten, weil seine Erzählung mit 20,20 abbricht. Die Frage, was Mose im Dunkel macht, die MITTMANN so sehr bewegt, stellt sich für ihn nicht. Dagegen ist an RENAUD die Frage zu richten, ob er nicht der angestrebten theologischen Spitze wegen die Erzählung zu abrupt beendet. 20,20 ist zweifelsohne ein theologischer Spitzensatz, aber ohne Antwort des Volkes nicht wirksam.

Alle anderen Autoren müssen mit dem Vers 20,21 etwas anfangen. Er ist der letzte, der die Gottesreferenz *Elohim* aufweist, danach folgen nur noch solche ohne Gottesreferenz oder solche mit dem Gottesnamen *Jhwh*. MITTMANN "löst" das Problem, indem er nur noch solche Textteile zu seiner Grundschrift rechnet, die ohne eine Erwähnung Gottes auskommen — mit dem Erfolg, dass eine recht konstruierte Erzählung herauskommt. JEREMIAS dagegen schlägt auch hier ganz analog zu 19,10 eine redaktionelle Textänderung vor. Er rekonstruiert das Ende der elohistischen Schicht so:<sup>20</sup>

*(24,4) Und er stand früh am Morgen und baute einen Altar unterhalb des Berges und zwölf Standmale für die zwölf Stämme Israels, (5) und er sandte die Jünglinge der Söhne Israels aus, und sie ließen Brandopfer hinaufgehen und schlachteten Schlachtungen als Heilsopfer für Gott, Farren. (6) Und Mose nahm die Hälfte des Blutes und legte es in die Becken, aber die (andere) Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar. (8) Und Mose nahm das Blut und sprengte es auf das Volk.*

Für diese Version muss JEREMIAS lediglich eine Änderung der Gottesreferenz in 24,5 annehmen, die überdies von der LXX gestützt wird, die in 24,5 *לאלהים* als Vorlage gehabt zu haben scheint.<sup>21</sup>

Für den Ausgang der vermuteten elohistischen vorderen Sinaiperikope liegen somit drei Vorschläge vor, die auf Grund divergierender methodischer Grundentscheidungen zu Stande gekommen sind. RENAUD ist am vorsichtigsten und lässt die Erzählung schon in 20,20 enden. Die Reduktion der Grundschrift auf wenige Sätze hat meist die positive Folge, dass die Möglichkeit von Inkohärenzen minimiert wird. MITTMANN geht einen Mittelweg, wenn er ein Rudiment von Sätzen berücksichtigt, die keine redaktionelle Textänderung voraussetzen, muss aber sofort erzähltechnische Schwierigkeiten in Kauf nehmen. JEREMIAS schließlich präsentiert eine Maximallösung, die erzählerisch vergleichsweise kohärent ist, muss aber mehrere redaktionelle Textänderungen postulieren.

Damit sind wir aber bereits beim Kernproblem der Rekonstruktion der literarischen Schichtung der vorderen Sinaiperikope angekommen. Macht man ein einzelnes sprachliches Kriterium, z.B. die Gottesreferenz *Elohim*, zum archimedischen Punkt der literarkritischen Methode, dann leidet die erzählerische Stimmigkeit des Rekonstrukts. Strebt man dagegen eine Urfassung

<sup>20</sup> Textrekonstruktion auf Grund der Versangaben bei JEREMIAS, Theophanie 196f.

<sup>21</sup> Der erste Teil (24,4.5) ist abgesehen von der Textänderung nahezu identisch mit ZENGERs Jahwist.

an, die erzählerisch konsistent ist, muss man terminologische Varianzen oder eine gewaltige Reduktion des Textbestandes in Kauf nehmen.

Neue Wege schlägt DOZEMAN ein. Er will die These RENDTORFFS belegen, wonach dem Pentateuch einzelne, voneinander unabhängige Traditionen zu Grunde liegen. Weiter will er zeigen, dass in der Sinaiperikope nicht mehrere Quellenschriften vorliegen, sondern eine zweifach redaktionell erweiterte Grundschrift.<sup>22</sup> Auf dieser Grundlage rekonstruiert er folgende Urfassung, bei ihm "Mountain of God Tradition" genannt:<sup>23</sup>

*(19,2) Und Israel lagerte gegenüber dem Berg, (3) Mose aber ging hinauf zu Gott. (10) "Geh zum Volk und heilige sie heute und morgen, und sie müssen ihre Kleider waschen, (11) und sie müssen bereit sein, (12) und du musst das Volk rundherum eingrenzen, (13) und wenn die Trompete erschallt, werden sie auf dem Berg opfern!" (14) Und Mose ging hinab vom Berg zum Volk, und er heiligte das Volk, und sie wuschen ihre Kleider, (15) und er sagte zum Volk: "Seid bereit!"*

*(16) Als es früh am Morgen war, waren Donnerschläge und Blitze und eine dicke Wolke auf dem Berg, und ein sehr lauter Schall einer Trompete. Und das ganze Volk, das im Lager war, zitterte. (17) Und Mose brachte das Volk hinaus aus dem Lager, um Gott zu treffen. Und sie waren am Fuße des Berges postiert.*

*(24,4) Und er stand früh am Morgen und baute einen Altar unterhalb des Berges und zwölf Standmale für die zwölf Stämme Israels, (5) und er sandte die Jünglinge der Söhne Israels aus, und sie ließen Brandopfer hinaufgehen.*

Im Wesentlichen entspricht DOZEMANS Rekonstruktion den Vorschlägen von MITTMANN, JEREMIAS und RENAUD. Auch er sieht die Theophanie ohne Gesetzesmitteilung als Kern der Perikope, auch er rekonstruiert eine Grundschrift, die den Gottesnamen *Jhwh* nicht kennt. Um das Problem der Gottesreferenz in 19,10 drückt er sich allerdings herum: "...whether Exod 19:10aa is the original heading to this unit is not clear."<sup>24</sup> Das ist freilich zu wenig. Man wüsste doch gern, wie die Anweisungen *Jhwhs* in 19,10 einmal eingeleitet wurden.

DOZEMAN ist ein strikter Vertreter des Reduktionsprinzips. Jegliche Wortoffenbarung fällt aus seiner Grundschrift heraus, zurück bleibt eine Theophanie ohne weitere Zwecke. Hierin übertrifft er sogar RENAUD, der immerhin das Erwecken der rechten Gottesfurcht als Ziel in seiner Grundschrift verankert. Die Weiterführung der Erzählung mit sofortigem Opfer bei DOZEMAN entbehrt aber wiederum — wie schon bei MITTMANN — jeglicher erzählerisch ausgestalteten Motivation.

Seine Absicht schließlich, die Eigenständigkeit der "Mountain of God Tradition" zu erweisen, scheitert bereits am ersten Satz. Der Narrativ וַיַּעַל, die Partikel וְ und der definit determinierte Berg הַהָר sind allesamt Katapho-

<sup>22</sup> DOZEMAN, Mountain 9ff.

<sup>23</sup> Soweit DOZEMAN eine Übersetzung beifügt, wurde diese ins Deutsche übersetzt, ansonsten wird versucht, sein Verständnis wiederzugeben.

<sup>24</sup> DOZEMAN, aaO. 22, Anm. 11.

ra und verbinden die nichtpriesterliche Sinaiperikope mit ihrem Vorkontext. Von Eigenständigkeit kann keine Rede sein.

### 1.1.3 Die deuteronomistischen Redaktionen

Die Arbeit von DOZEMAN bietet Anlass, auf ein anderes Problemfeld der gegenwärtigen Forschung an der Sinaiperikope zu wechseln. Je reduzierter die Grundschrift ist, desto mehr Textanteile fallen auf spätere Redaktionen, und diese Redaktionen gilt es zu ermitteln, einzuordnen und zu begründen. Denn es ist vergleichsweise einfach, aus einem längeren Text durch mannigfache Exklusionen einen spannungsfrei lesbaren Text zu destillieren. Dann muss aber erklärt werden, aus welchem Grund und in welcher Abfolge die ursprünglich schmale Basis erweitert wurde.

Es ist sicher das Verdienst der Forschungen von DOZEMAN und RENAUD, für dieses Problem detaillierte Lösungsvorschläge erarbeitet zu haben. Beide beschreiben die gesamte Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope vom Anfang bis zum Ende mit derselben Ausführlichkeit und Aufmerksamkeit. Beide unterbreiten ein dreistufiges Textmodell mit kleineren Varianten. Während DOZEMAN die nicht-quellenhafte "Mountain of God Tradition" am Anfang sieht, steht dort bei RENAUD die elohistische Grundschrift. Während bei RENAUD darauf zwei deuteronomistische (dtr) Redaktionen folgen, ist es bei DOZEMAN nur eine. Am Ende steht bei beiden eine priesterliche Redaktion.

Die Vorstellung, dass in großen Teilen der Sinaiperikope dtr Erweiterungen vorliegen, ist nicht zuletzt seit PERLITT verbreitete Ansicht unter Exegeten. DOZEMAN und RENAUD erweitern gegenüber den früheren Arbeiten den Anteil der dtr Redaktion, wobei zwischen beiden Autoren allerdings erhebliche Unterschiede bestehen. An einigen ausgewählten Beispielen sollen die zur Anwendung gebrachten methodischen Konzepte und die daraus resultierenden Lösungsvorschläge dargestellt werden.

DOZEMAN hat ein klares Konzept und das lautet: Gottesoffenbarung im Wort ist eine klassische dtr Vorstellung, also gehören alle Reden Jhwhs an das Volk, auch wenn sie durch Mose vermittelt sind, in die dtr Schicht (oder in die spätere priesterliche), die Grundschrift dagegen kennt keine öffentliche Rede Jhwhs.<sup>25</sup> An systematisch-theologischer Stringenz lässt dieses Vorgehen nichts vermissen, die Frage ist nur, ob auch die Texte sich diesem theologiegeschichtlichen Schematismus fügen. Die Schwierigkeiten beginnen ja bereits in 19,9. Mose bringt die Antwort des Volkes (19,7) zweimal zu Jhwh zurück. Zwischen der ersten Überbringung in 8b und der zweiten in 9b ist eine weitere Jhwh-Rede eingeschoben. Die Doppelung hat nahezu alle Forscher veranlasst, literarkritisch zu differenzieren, wobei allerdings strittig ist, ob die Jhwh-Rede

<sup>25</sup> DOZEMAN, aaO. 38.



von 19,9 gegenüber der von 19,3-6 sekundär oder primär ist. DOZEMAN möchte nun beide Jhwh-Reden ein und derselben Redaktion zuschreiben. Wiederum — wie schon bei der fehlenden Redeeinleitung von 19,10 — lässt er eine plausible Erklärung für diese Zuordnung vermissen.

RENAUD ist an dieser Stelle aufmerksamer und nimmt gerade die Doppelung 8b / 9b zum Anlass, zwei distinkte dtr Redaktionen für die Sinaiperikope anzunehmen: "Ainsi, Ex 19,3b-8 aussi bien qu'Ex 19,9 relèvent de la rédaction deutéronomiste. Pourtant, bien qu'ils se suivent littérairement, le passage du v.8 au v.9 ne se fait pas sans quelque distorsion. Un certain nombre d'indices conduisent à la reconnaissance de deux mains différents..."<sup>26</sup> Die Ankündigung des Vertrages gehöre zur ersten, die der Theophanie zur zweiten dtr Redaktion.

Die Differenz zwischen RENAUD und DOZEMAN entsteht, weil letzterer auf der Basis einer systematischen Konzeption operiert. Er arbeitet mit einer Symboltheorie, die auf die Gleichung zu bringen ist: Sinai = Horeb = Zion = kosmischer Berg = Archetyp = Symbol der "divine cultic presence". Dabei werden diese Gleichungen nicht als Ergebnis exegetischer Arbeit ermittelt, sondern zu ihrer Voraussetzung gemacht.<sup>27</sup> Welche tragende Rolle diese Symboltheorie spielt, wird offenkundig, betrachtet man die grundlegende "Mountain of God Tradition": Israel lagert an einem Berg, nimmt einige ungewöhnliche Phänomene wahr und beginnt daraufhin zu opfern. Ohne die von DOZEMAN darauf applizierte Symboltheorie würde es schwerfallen, diesem Rekonstrukt irgendeinen Sinn abzugewinnen. So aber fußt die Literarkritik letztlich auf systematisch-theologischen Vorentscheidungen. Alles, was dieser Theorie nicht entspricht, wird in die dtr Redaktion verlagert, auch wenn dann literarisch Problematisches nebeneinander zu stehen kommt. RENAUD hingegen hält sich mit theologischen Systematisierungen eher zurück und arbeitet sehr viel mehr mit sprachlichen Einzelbeobachtungen. Er beschränkt sich auf das, was tatsächlich aus dem Text zu erheben ist, und das ist in seiner elohistischen Grundschrift das Thema *Gottesfurcht*.<sup>28</sup> Man könnte die Vorgehensweise DOZEMANS als deduktiv, die RENAUDS als induktiv bezeichnen.

Ein weiteres Beispiel: Während Ex 19,19; 20,1-17.18b.20 bei RENAUD zur Grundschrift gehören, ordnet DOZEMAN den gesamten Komplex ab 19,19 bis zum Ende des Bundesbuches mit Ausnahme von 19,20-25 der dtr Redaktion zu. Das bedeutet gegenüber der Mehrzahl der anderen Arbeiten zur Sinaiperikope eine erhebliche Vereinfachung. Die Frage der Einfügung des Dekalogs, die dreifache Form der Gottesreferenz (*Jhwh*, *Elohim*, *Ha-Elohim*) —

<sup>26</sup> RENAUD, Théophanie 53.

<sup>27</sup> Gut zu sehen an der begründungslos eingeführten These, der Berg "also functions symbolically as a cosmic mountain" (aaO. 13). Dies geschieht bereits in der Einleitung und bestimmt alle weiteren Entscheidungen.

<sup>28</sup> RENAUD, aaO. 97f.

um nur einige der oft diskutierten literarkritischen Probleme zu nennen — veranlassen DOZEMAN nicht zu weiterer Differenzierung. Diese Vorgehensweise hat durchaus zwei Seiten. Literarkritik neigt ja nicht selten dazu, extrem “feinkörnig” zu differenzieren. Ihre atomisierende Vorgehensweise hat sich daher einiger Kritik aussetzen müssen. DOZEMANS Vorgehensweise lässt sich demgegenüber so charakterisieren: Alles, was sich *traditionsgeschichtlich* im weitesten Sinne der dtr Theologie zuordnen lässt, gehört auch *literargeschichtlich* in eine einzige dtr Redaktionsschicht, unbeschadet aller sprachlicher Fragezeichen.

Da ist es zugleich konsequent und inkonsequent, wenn DOZEMAN in 19,5bß-6a die priesterliche Redaktion am Werke sieht.<sup>29</sup> Konsequent, weil sich diese Sätze traditionsgeschichtlich nur schwer aus der dtr Literatur herleiten lassen. Inkonsequent, weil er hier — ganz im Gegensatz zu 19,8-9 — sehr fein differenziert, was vom rein literarischen Befund her gar nicht nötig wäre. RENAUD zeigt dagegen mit Hilfe zahlreicher sprachlicher Beobachtungen, dass die Jhwh-Rede 19,3-6 insgesamt gegenüber der dtr Literatur sowohl Abweichung als auch Ähnlichkeit zeigt: “Cette section, à dominante deutéronomiste, est donc ouverte à des influences extérieurs, prophétiques surtout.”<sup>30</sup> Er ordnet die Verse insgesamt in eine spätdeuteronomistische Strömung ein.

Die aufgezeigten Unterschiede sollen nicht die spätere Diskussion der einzelnen Stellen vorwegnehmen, sie weisen aber auf methodische Probleme hin, die in den Arbeiten zur Sinaiperikope immer wieder begegnen. Soll Literarkritik in erster Linie sprachliche Auffälligkeiten auswerten oder eher traditionsgeschichtliche Inkompatibilitäten? Welche Rolle sollen theologiegeschichtliche Orientierungspunkte wie “dtr Theologie” spielen?

#### 1.1.4 Die priesterliche Redaktion

Alle neueren Arbeiten sind sich darin einig, dass in der vorderen Sinaiperikope auch priesterliche Elemente zu finden sind. Für RENAUD und DOZEMAN ist die priesterliche Redaktion zugleich die letzte Hand, die ihre Spuren hinterlassen hat. Bei DOZEMAN spielt eine eigenständige Priesterschrift überhaupt keine Rolle mehr, bei RENAUD kommt sie lediglich als Material vor, das der priesterliche Letztredaktor verwendet hat. Damit liegen sie in einem gewissen Trend der jüngsten Zeit, der im Wesentlichen durch die Arbeiten von BLUM angestoßen wurde.<sup>31</sup> ZENGER und MITTMANN haben noch anders gearbeitet, sie verstanden P als eigenständiges Erzählwerk.

<sup>29</sup> DOZEMAN, aaO. 93-98.

<sup>30</sup> AaO. 52.

<sup>31</sup> BLUM, Pentateuch 5.

Die Neudefinition von P führt bei RENAUD und DOZEMAN zu einer Vermehrung der Textteile, die dieser Schicht zugeschrieben werden. Einig sind sie hinsichtlich der Verse 19,20-25, nicht jedoch bei 19,13b und 19,18. Während RENAUD beide seiner zweiten dtr Redaktion (Dtr 2) zuordnen möchte, plädiert DOZEMAN für P. Die Begründung von RENAUD lautet, dass in Gen 19,28 wie in Ex 19,18 der Ausdruck כְּבֹשֶׁת, *Ofen*, vorkomme, und Gen 19,28 sei deuteronomistisch und daher auch Ex 19,18.<sup>32</sup> DOZEMAN argumentiert dagegen, dass in Ex 19,11b.18 der Name *Sinai* für den Berg erscheint, und dies eine Rückbindung an das priesterliche Itinerar 19,1-2a anzeige.<sup>33</sup>

Die Vorgehensweise RENAUDS zeigt in aller Schärfe die Grenzen der Leistungsfähigkeit von sprachlichen Einzelbeobachtungen. Solche an einzelnen Wörtern orientierten Sprachvergleiche werden bei weitem überschätzt, wenn man sie zur Grundlage von Literarkritik macht. Hier mag ein extremes Beispiel vorliegen, aber es steht doch für die weitverbreitete, "übliche Sprachbetrachtung", die CRÜSEMANN zu seiner Abkehr von derartiger Literarkritik veranlasst hat (s.u.).

DOZEMAN überzeugt an dieser Stelle viel mehr, weil er die offenkundigen Kontextbezüge auswertet. Er findet immer wieder solche terminologischen und inhaltlichen Entsprechungen (z.B. in der horizontalen oder vertikalen Orientierung der Bewegungen der Textakteure). Dadurch gelingen sehr interessante Beobachtungen zur synchronen und diachronen Struktur des Textes, die leider von der an den Text herangetragenen Symboltheorie überschattet werden.

Ganz neue Aspekte hinsichtlich einer priesterlichen Redaktion hat F.-L. HOSSFELD im Jahr 1982 in die Diskussion gebracht. Er will teilweise andere Textbereiche einem priesterlichen Redaktor — "wahrscheinlich der Pentateuchredaktor"<sup>34</sup> — zuweisen. Auf ihn gehe die Einfügung des Dekalogs, seiner Einleitung 20,1 und seiner hinteren Umrahmung 20,18f zurück. Ein wichtiges Kriterium ist dabei die dort auftretende Gottesreferenz אֱלֹהִים ohne Artikel, deren Verwendung die priesterlichen Autoren vom Elohisten unterscheide. Auch in Ex 19,9, das üblicherweise — ob zu Recht bleibe vorläufig dahingestellt — in den dtr Bereich gesetzt wird, sieht HOSSFELD "eine priesterliche Redaktion ad maiorem Mosis gloriam"<sup>35</sup> am Werk. Sein Schichtenmodell basiert im Unterschied zu DOZEMAN und RENAUD auf der Urkundenhypothese: Jahwist → Elohrist → Jehowist → Deuteronomist → Priester. Problematisch ist, dass sich HOSSFELD weitgehend auf die Zuweisungen ZENGERS hinsichtlich der vordeuteronomistischen Schichten verlässt. Seine Analyse der

<sup>32</sup> RENAUD, aaO. 56.

<sup>33</sup> DOZEMAN, aaO. 99.102.

<sup>34</sup> HOSSFELD, Dekalog 212, s. auch u. S. 99f.

<sup>35</sup> HOSSFELD, aaO. 190.

Dekalogeinleitung 19,25b / 20,1 geht daher ohne eigene Prüfung davon aus, dass 19,25 älter ist als 20,1 — eine fragwürdige Annahme.<sup>36</sup> Auch die Art, wie die Auswertung des artikellosen *Elohim* als literarkritisches Kriterium erfolgt, ist von zu vielen Hypothesen belastet.<sup>37</sup> RENAUD, der sich ausführlich mit HOSSFELDS Thesen auseinandersetzt, ist ihm nicht gefolgt. Für 19,9 zeigt er, dass die priesterliche Schicht ein Herabsteigen Jhwhs (יֵרֵד) erwartet, während dort das Kommen Jhwhs (בֹּא) angekündigt wird. Die Zusätze in 20,18-21 rechnet RENAUD zum Stratum Dtr 2, v.a. auf Grund der Parallelen zu Dtn 5.<sup>38</sup> Die sieht freilich auch HOSSFELD, er aber argumentiert, der priesterliche Redaktor habe jene Dtn-Stellen gekannt und von daher rühre die Verwandtschaft.<sup>39</sup>

Die divergierende Einschätzung weist auf ein Grundproblem aller redaktionsgeschichtlichen Zuweisungen. Zeigt ein Text z.B. dtr Einflüsse, ist er dann dtr, früh-, spät- oder nachdtr, oder von nicht-dtr Autoren, die das Dtn kennen? In welcher Richtung verläuft eine etwaige Abhängigkeit?

### 1.1.5 Zurückhaltung gegenüber diachroner Analyse

Die hartnäckigen Schwierigkeiten, außerhalb des Buches Genesis (aber auch dort) die theoretischen Vorgaben der *Urkundenhypothese* zu verifizieren, haben zuerst CHILDS und später auch DURHAM und HOUTMAN in ihren Kommentaren zum Buch Exodus<sup>40</sup> veranlasst, die diachrone Arbeit weitgehend zurückzustellen zu Gunsten der Interpretation des Endtextes. Die Schwierigkeiten des Textes und die Divergenzen zwischen den einzelnen Forschern haben sich nicht verringert, seit der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung gegenüber der reinen Quellenscheidung der Vorrang eingeräumt wurde. Erschien früher die Zuordnung der Versteile zu den Quellenschriften weitgehend arbiträr, so wiederholt sich das Bild nun bei den Redaktionsschichten. Die nach wie vor verfahrenere Situation hat daher im deutschen Sprachraum zunächst BLUM und danach auch CRÜSEMANN veranlasst, von Literarkritik an der Sinaiperikope (und nicht nur da) weitgehend Abstand zu nehmen.<sup>41</sup> Freilich beschreiten sie davon ausgehend recht unterschiedliche Wege.

<sup>36</sup> HOSSFELD, aaO. 165.

<sup>37</sup> AaO. 170f und s.u. S. 100, Anm. 48.

<sup>38</sup> RENAUD, Théophanie 58-61.

<sup>39</sup> HOSSFELD, aaO. 175.

<sup>40</sup> CHILDS, Exodus; DURHAM, Exodus; HOUTMAN, Exodus.

<sup>41</sup> CRÜSEMANN, Tora 43: "Doch ist das uns zur Verfügung stehende Instrumentarium literarkritischer Verfahren der Komplexität der Sinaitekte eindeutig nicht gewachsen." BLUM, Pentateuch 2 kritisiert die "neueren Redaktionsgeschichtler" mit ihrem "(selbstverständlichen) Vertrauen auf die Möglichkeit einer minutiösen »textarchäologischen« Rekonstruktion auch subtilster überlieferungsgeschichtlicher Vorgänge".

CRÜSEMANN betont, bei seinem Ansatz könne es “keinesfalls um eine neue literarische Analyse gehen”<sup>42</sup>, denn “Schichtenanalyse und Datierung der gefundenen Schichten sind (allein) offenkundig kein möglicher Weg, die Fragen der Entstehung des vorliegenden Textes zu klären”,<sup>43</sup> vielmehr sei “nach einem außerhalb liegenden festen und gesicherten Ausgangspunkt zu suchen, der an die Stelle der jeweiligen Prämissen treten und auf den hin die Analyse des literarischen Befundes geordnet werden kann.”<sup>44</sup> CRÜSEMANN glaubt nun, diesen Punkt in der explikativen Bemerkung *וְהָיָה סִינַי* in Ri 5,5 und Ps 68,9 gefunden zu haben. Dort liege der Haftpunkt für eine alte Tradition vom Sinai als dem “Berg der Rettung”. Mit diesem Schritt verlagert CRÜSEMANN das von ihm selbst in der Sinaiperikope festgestellte Problem aber nur auf andere Textbereiche. Was die Bedeutung des Satzes und seine literarkritische Bewertung angeht, ist das *וְהָיָה סִינַי* an beiden Stellen mindestens genauso umstritten wie die Sinaiperikope, von einem “festen und gesicherten Ausgangspunkt” kann keine Rede sein. An Sicherheit ist mit diesem Verfahren nichts gewonnen. Glaubt man aber, bei Anwendung solcher gewagter Prämissen auf eine literarische Analyse des eigentlich in Frage stehenden Textes verzichten zu können, dann bleibt diese Methode hinter den Erfordernissen des Gegenstandes zurück. Nur ein kleines Beispiel zur Illustration: Wenn CRÜSEMANN in einem Überblick über die Sinaiperikope schreibt: “Israel ist ja bereits in Ex 18 am Gottesberg, kommt dann aber in 19,1f dort noch einmal an”<sup>45</sup>, dann übersieht er, dass Israel gerade nicht am *Berg*, sondern in der *Wüste* Sinai ankommt. Diese Differenz ist für das Verständnis der Sinaiperikope entscheidend und sollte nicht eingeebnet werden. Es handelt sich dabei um eine einfache literarische Beobachtung, die keineswegs “aus dem Sumpf willkürlicher Annahmen” stammt. Literarische Analyse kann auch ohne gewagte literarkritische Hypothesenbildung viel leisten.

Voll zuzustimmen ist CRÜSEMANN jedoch, wenn er beklagt, dass die “üblichen Sprachbeobachtungen”<sup>46</sup> zu keinem brauchbaren Ergebnis geführt haben. Vielmehr müsse die Entstehungssituation der Texte in den Auseinandersetzungen der spätexilischen-nachexilischen Zeit bedacht werden. Eine vielfache gegenseitige Beeinflussung priesterlicher und nichtpriesterlicher Texttradenten und -produzenten könne an den Texten gezeigt werden.<sup>47</sup> Interessant ist auch sein Ansatz, größere Textzusammenhänge zu beschreiben und sie traditionsgeschichtlich einzuordnen, um auf diese Weise die Aporien der vielen kleinen Sprachvergleiche zu umgehen. Problematisch erscheint aber

<sup>42</sup> CRÜSEMANN, aaO. 61.

<sup>43</sup> AaO. 43f.

<sup>44</sup> AaO. 44–48 (Zitat auf 44).

<sup>45</sup> AaO. 40.

<sup>46</sup> AaO. 61.

<sup>47</sup> AaO. 63f.

dabei nicht nur, dass er mit seinem Insistieren auf der Originalität des **זה סיני** in Ri 5,5; Ps 68,9 einen unsicheren Ausgangspunkt gewählt hat, das Verhältnis der Methoden sollte generell anders bestimmt werden. Wir kommen um eine gründliche literarische Analyse der vorliegenden Texte nicht herum, denn nur über sie haben wir überhaupt Zugang zu Traditionsgeschichte und anderen historischen Fragestellungen.

BLUM hat gegenüber CRÜSEMANN einen anderen Ausweg aus der "Pentateuch-Krise" gewählt. Er betont die Wichtigkeit einer gründlichen literarischen Analyse des Textes, gerade auch der Sinaiperikope. Er beginnt mit einer synchronen Beschreibung des Textes, um so eine Kenntnisnahme der literarischen Dimension des Textes zu ermöglichen, ohne sich von vornherein im "Wirrwarr der Schichten" und historischen Hypothesen zu verlieren. Die synchrone Analyse diene dabei nicht nur als Einstieg, den man schnell hinter sich lässt, um dann zum "eigentlichen" Geschäft zu kommen (der Analyse der älteren Schichten) — nein, sie leiste ihren eigenen, höchst wichtigen Beitrag zur Textwahrnehmung.<sup>48</sup>

In diachroner Perspektive verfolgt BLUM einen Mittelweg. Er will nicht ganz darauf verzichten, zumal der Endtext ja oft besser verständlich ist, wenn seine diachrone Dimension aufgeheilt wird, aber er hält es nicht für möglich, sämtliche Stadien der Literargeschichte bis hin zu möglicherweise ursprünglichen Schichten zurückzuverfolgen. Er beschränkt sich auf eine "diachrone Reliefbeschreibung", eine vollständige Schichtenanalyse ist nicht angestrebt.

CRÜSEMANN hat dagegen eingewandt, dass bereits die einfache BLUMsche Annahme der groben Unterscheidung zwischen einer vorpriesterlichen Komposition KD und einer priesterlichen Komposition KP eine falsche Weichenstellung bedeuten kann, und den Gegenvorschlag gemacht, die priesterlichen Texte wenigstens z.T. vor die deuteronomistischen zu datieren.<sup>49</sup> Träfe das zu, wäre BLUM trotz seiner Zurückhaltung in dieselbe Falle geraten, die er zu umgehen gehofft hatte: die Konditionierung der Textwahrnehmung durch ungesicherte diachrone Hypothesen. BLUM selbst sieht die Abhängigkeit der beiden Kompositionen einseitig: "In der Entfaltung eigener Anliegen zielt KP zugleich auch auf eine Ergänzung und (partielle) Korrektur der deuteronomischen Tora"<sup>50</sup>. Dagegen hat CRÜSEMANN opponiert:<sup>51</sup>

"Da man für beide Textbereiche mit einem langanhaltenden, weil offenkundig vielschichtigen Wachstum rechnen muß, liegt die Annahme eines Mit-, Neben- und Gegeneinanders deuteronomistischer und priesterlicher Schultheologie von der Exilszeit bis in die Phase des Abschlusses des Pentateuchs ausgesprochen nahe."

<sup>48</sup> BLUM, Pentateuch 1-5.

<sup>49</sup> CRÜSEMANN, aaO. 43.63.

<sup>50</sup> BLUM, aaO. 335.

<sup>51</sup> CRÜSEMANN, aaO. 63.

Auch ALBERTZ, obwohl in seinem Textmodell weitgehend von BLUM abhängig, spricht von einem "Nebeneinander, Gegeneinander, aber auch ... Ineinander beider Pentateuchkompositionen"<sup>52</sup>. Es war LOHFINK, der darauf aufmerksam gemacht hat, dass das BLUMsche Textmodell mit dem ALBERTZschen Referenzmodell<sup>53</sup> nicht gut zusammenpasst.<sup>54</sup> Wenn die Trägerkreise der beiden Großkompositionen tatsächlich mit-, neben- und gegeneinander gearbeitet haben, dann muss dieses Wechselverhältnis auch in den Texten nachweisbar sein.

Kritik kommt auch von anderer Seite. OTTO hat in einer ausführlichen Besprechung der Arbeit BLUMS gezeigt, dass Priesterschrift und Pentateuchredaktion unterschieden werden müssen.<sup>55</sup> Wenn man auch OTTOS Interpretation der Pentateuchredaktion nicht in allen Punkten zustimmen mag, so konvergieren doch seine, CRÜSEMANNS und LOHFINKS Kritik an BLUMS Thesen darin, dass ein einliniges Nacheinander von deuteronomi(sti)schen und priesterlichen Texten kein adäquates Textmodell für die Sinaiperikope und darüber hinaus für den Tetrateuch darstellt. Auch ist zu fragen, ob BLUM tatsächlich alle Spuren einer diachronen Schichtung in der vorderen Sinaiperikope auswertet. Bei aller methodisch gebotenen Zurückhaltung erscheint doch Etliches auswertungsfähig und -würdig. Diese Anfrage geht natürlich auch an CRÜSEMANN, der ja auf eine literarische Analyse völlig verzichtet.

<sup>52</sup> ALBERTZ, *Religionsgeschichte* II 503.

<sup>53</sup> Unter *Textmodell* verstehen wir das Ensemble von Hypothesen zur literarischen Komplexität des Textes: Aus welchen Teilen er zusammengesetzt wurde, welche Ergänzungen ihm zugefügt wurden, etc. — aber alles dies nur auf literarischer Ebene. Ein Textmodell ist z.B. das Postulat eines jahwistischen und eines elohistischen Erzählwerks. Unter *Referenzmodell* versteht man den Bezug des Textes zur außertextlichen, transliterarischen Wirklichkeit. Ein mögliches Referenzmodell ist beispielsweise das historische, also der Entwurf einer historischen Rekonstruktion des Erzählten, ein anderes das entstehungsgeschichtliche, also die Rekonstruktion der historischen Umstände der Abfassung (und möglicherweise Fortschreibung) des Textes (vgl. dazu UTZSCHNEIDER, *Renaissance* 199-202). Wir gebrauchen im Folgenden den einfachen Ausdruck *Referenzmodell* und meinen damit das entstehungsgeschichtliche. Ein Referenzmodell ist z.B. das Postulat des Jahwisten als jüdischen Landadligen der Salomozeit.

<sup>54</sup> LOHFINK, *Bewegung* 128f. BLUM, *Pentateuch* 169, Anm. 302 vertritt selbst die These der historischen Gleichzeitigkeit: "Einiges spricht im übrigen dafür, daß die hinter KD und hinter der priesterlichen Komposition stehenden Traditionskreise aufs Ganze gesehen gleichzeitig und nicht »unabhängig« voneinander gearbeitet haben." Das widerspricht aber der literargeschichtlichen These (Textmodell), wonach allein KP die vorgängige KD ergänze und korrigiere. Trifft die historische These (Referenzmodell) zu, dann müsste man zeigen können, inwiefern sich die beiden Kompositionen gegenseitig aufnehmen und korrigieren. Die vorliegende Untersuchung wird das versuchen, favorisiert freilich als Konsequenz daraus ein vom BLUMschen abweichendes Textmodell.

<sup>55</sup> OTTO, *Kritik* 169-181, vgl. auch KOCH, *Eckdaten*.

Aufmerksamkeit verdient auch die jüngste Studie von J. VAN SETERS. Der Autor setzt in "The Life of Moses" seinen Ansatz fort, den er in mehreren vorangegangenen Werken bereits entwickelt hat.<sup>56</sup> Danach ist der nichtpriesterliche Tetrateuch das Werk eines im babylonischen Exil schreibenden Historikers — Jahwist genannt —, der alte, teils mündliche, teils schriftliche Überlieferungen sammelt, und diese mit mannigfachen Änderungen und Umstellungen recht frei in Form einer Vorgeschichte des Volkes Israel (Genesis) und einer Biographie Moses (Exodus und Numeri) neu gestaltet. Doch muss sich VAN SETERS sogleich korrigieren und zugeben, dass in der Erzählung der Bücher Exodus und Numeri nicht das Leben Moses, sondern eher das Ergehen des Volkes Israel im Mittelpunkt steht.<sup>57</sup> Aus der Charakterisierung des Jahwisten als Historiker zieht VAN SETERS weitreichende literarische Konsequenzen. Die zahlreichen, auch ihm nicht entgehenden Unebenheiten des Riesenwerkes resultierten aus der Sammlertätigkeit des Jahwisten. Das verwendete Material habe hier seine Spuren hinterlassen. Die dtr Elemente im Tetrateuch erklärt VAN SETERS damit, dass der Jahwist später als der Deuteronomist schreibe und überdies sein Werk als Vorspann vor das deuteronomistische Geschichtswerk gestaltet habe.<sup>58</sup>

Für die vordere Sinaiperikope und deren literarische Analyse bedeutet dies, dass bis auf 19,1 (Chronologie), 12-13e (Absperrung des Berges), 20-25 (Dialog von Jhwh und Mose auf dem Gipfel), 20,1-17 (Dekalog), 24,9-11 (Gottesschau auf dem Berg) und 24,15b-18a (Aufstieg zu den Heiligtumsanordnungen) alles zu J gerechnet werden muss. Der so ermittelte Text sei zwar nicht aus einem Guss, aber "the Yahwistic source is itself a compilation and therefore 'redactional'", sodass es erklärlich sei, wenn "the seams in the Yahwistic combination or rearrangement of the material are still visible"<sup>59</sup>. Das führt freilich dazu, dass literarisch außerordentlich Problematisches nebeneinander stehen bleibt. VAN SETERS versucht zwar, einige der Probleme zu entschärfen,<sup>60</sup> aber prinzipiell sind derartige "Fugen" in seinem Textmodell begründet und daher literarkritisch nicht relevant. Die Sichtweise VAN SETERS' ähnelt sehr stark der BLUMs, und er zieht auch selbst die Parallele: "The

<sup>56</sup> VAN SETERS, Search; DERS., Prologue; DERS., Jahwist.

<sup>57</sup> VAN SETERS, Moses 2f. Die inkonsequente Charakterisierung des Werkes lässt m.E. bereits Zweifel an der These eines Historikers als Verfasser aufkommen (vgl. dazu auch BLUM, Pentateuch 213).

<sup>58</sup> VAN SETERS, Jahwist 27ff; Moses 457.

<sup>59</sup> VAN SETERS, Moses 457.

<sup>60</sup> VAN SETERS, aaO. 249. Als Beispiel sei seine Behandlung des bekannten Problems der zweifachen Überbringung der Antwort des Volkes in 19,8 und 19,9 skizziert. Das Hif'il  $\text{וַיֹּאמֶר}$  in 8b sei umzuvokalisieren zu  $\text{וַיִּשְׁמַע}$ , die restlichen Worte des Satzes als *homoioteleuton* zu streichen. Ist die Notwendigkeit zu solchen Operationen nicht als Anfrage an das Textmodell zu verstehen? Zeigt sich hier vielleicht ein neuer Systemzwang, nämlich der zur Harmonisierung?



Yahwist of this study and E. Blums *D-Komposition*, a late Deuteronomistic redaction of the Pentateuch, have much in common."<sup>61</sup> Der Unterschied zwischen beiden Ansätzen reduziert sich auf die Frage, ob der Letztgestalter des vorpriesterlichen Tetrateuch ein frei schaffender Historiker oder ein an mannigfaltige Überlieferungen gebundener Kompositor war. Diachrone Differenzierung ist nach den Prämissen VAN SETERS' zwar nicht unbedingt unmöglich, in jedem Falle aber sinnlos, da der Jahwist die einzige *gestaltende* Hand im gesamten Textwerdungsprozess war.

VAN SETERS' Zurückweisung der traditionellen Literarkritik hat die Quellscheidung und die Frühdatering<sup>62</sup> der Quellen im Visier, und es fällt ihm verständlicherweise nicht schwer, auf kurzem Raum die Aporien jener Forschungsrichtung aufzuzeigen. Wesentlich ausführlicher ist dagegen seine Auseinandersetzung mit jüngeren Arbeiten, welche die formgeschichtliche Untersuchung der Sinaiperikope zum Gegenstand haben.<sup>63</sup> Jene Arbeiten wollen die Theophanie-Schilderung in Ex 19 direkt aus altorientalischen Parallelen ableiten. Danach bestehe zwischen den ugaritischen Baalsmythen (so CROSS) und / oder mesopotamischen Texten (so MANN) einerseits und den alttestamentlichen Schilderungen unter Einschluss der Sinaitheophanie eine so große Ähnlichkeit, dass eine direkte Abhängigkeit und damit verbunden eine Abfassung im 2. Jt. v. Chr. anzunehmen sei. VAN SETERS umreißt seine Haltung zu diesen Thesen wie folgt: "The present study does not share with Cross and his followers the assumptions of the myth-ritual school, nor the 'patternism' of a pervasive Canaanite religion, nor the early dating of so-called epic sources."<sup>64</sup> Er zeigt im Einzelnen, dass man nicht nur in Ugarit, sondern auch in Mesopotamien Texte findet, die den alttestamentlichen ähneln, und er zeigt weiter, dass solche Texte bis in die zweite Hälfte des 6. Jh.s nachweisbar sind. Die von CROSS behauptete Abhängigkeit von der kanaanäischen Religion des 2. Jt.s sei daher unhaltbar. Dagegen zeige die Sinaitheophanie zahlreiche individuelle Merkmale, die aus keinem der altorientalischen Texte ableitbar seien, sondern allein aus den Erfordernissen der jahwistischen Erzählung. Der Jahwist sei von keiner bestimmten altorientalischen Tradition in strengem Sinne abhängig, sondern gestalte unter Aufnahme und Transformation verschiedenster Motive eine eigenständige Theophanie-Erzählung.<sup>65</sup> Drei solcher Transformationen beschreibt VAN SETERS: (1) Die Theophanie erfolgt nicht wie üblich zur Rettung aus bedrohlicher Lage, sondern zu einer Ver-

<sup>61</sup> AaO. 458, vgl. auch BLUM, Pentateuch 211ff.

<sup>62</sup> VAN SETERS greift dabei v.a. SCHMID, Jahwist und ROSE, Deuteronomist auf (aaO. 248).

<sup>63</sup> AaO. 252-270: CROSS, Epic; CLIFFORD, Mountain; MANN, Presence.

<sup>64</sup> VAN SETERS, Moses 259.

<sup>65</sup> VAN SETERS, aaO. 263.267-270.

sammlung des Volkes. (2) Die Stimme Gottes ist nicht zerstörerisch. (3) Das Auftreten eines Mediators während der Theophanie ist sonst unbekannt.<sup>66</sup>

Die Anfragen an den Entwurf VAN SETERS' ähneln denen, die an das Modell von BLUM zu stellen waren. Die Unzufriedenheit mit der üblichen Literarkritik, mit den höchst unterschiedlichen Zuweisungen zu Quellen und Schichten, führt ihn dazu, die diachrone Analyse weitgehend aufzugeben. Hinzu kommt die Unzufriedenheit mit der Frühdatierung der Texte und mit der formgeschichtlichen Zuordnung zu Bundesformularen und altorientalischen Theophanie-Mustern. Doch ist das Gegenmodell des sammelnden und gestaltenden Historikers auch nicht unproblematisch. Warum sollte ein Historiker Gesetzeskorpora in sein Werk integrieren? Wie ist die seltsame Unschärfe *Volksgeschichte* und / oder *Biographie* zu erklären? Problematisch erscheint auch, dass dieses Modell in erheblichem Maße die Textwahrnehmung konditioniert. Was immer an literarischen Auffälligkeiten auftreten mag, das Textmodell kann sie auffangen und sogleich für irrelevant erklären. Damit werden die Probleme aber nicht gelöst, sondern nur verschwiegen oder harmonisiert. Ein weiteres, an geeigneter Stelle zu erörterndes Problem ist die chronologische Vorordnung des "Deuteronomisten" vor den "Jahwisten".

## 1.2 Konsequenzen für die Weiterarbeit

Die Weiterarbeit an der Sinaiperikope muss m.E. zuerst klären, in welchem Verhältnis Literarkritik, Quellenscheidung und Datierung der Texte stehen. Die Kritiker der Literarkritik haben ja zumeist ein scheinbar unauflösbares Ensemble von exegetischer Methodik und historischen Hypothesen vor sich. Das muss aber nicht sein. Der Ansatz für die weitere Forschung liegt darin, Literarkritik und historische Hypothesenbildung zu trennen. Es ist nicht sinnvoll, mit der Verabschiedung der Urkundenhypothese die gesamte literarkritische Arbeit für beendet oder undurchführbar zu erklären. Auch reicht es nicht aus, die Quellenscheidung einfach durch Redaktionsgeschichte zu ergänzen, wie manche neueren Arbeiten es tun,<sup>67</sup> die Basis selbst, die Quellenscheidung, muss in Frage gestellt werden. Mit einer solchen Neuorientierung ist der Literarkritik aber keineswegs der Boden entzogen, ganz im Gegenteil, nun erst kann der Text in seiner Vielschichtigkeit ohne vorausgesetztes Textmodell untersucht werden. Dabei kann es allerdings nicht darum gehen — und das wird die vorliegende Arbeit mit Nachdruck zeigen —, sämtliche Ergebnisse der seitherigen Forschung zu verwerfen. Aber was den methodischen Einstieg

<sup>66</sup> AaO. 267f.

<sup>67</sup> Z.B. SCHMIDT, Exodus; REICHERT, Jehowist; RENAUD, Théophanie.

in die Exegese angeht, so gilt: Literarkritik und Quellenscheidung sind strikt zu trennen. Ob die Literarkritik Quellen zu Tage fördert, wie viele und welchen Charakters — das muss zunächst offen bleiben. Aber auch die vorgängige Annahme, dass etwaige redaktionelle Schichten bestimmten theologischen Strömungen zuzuordnen seien, etwa der deuteronomistischen (was besagt dieses Attribut eigentlich?) oder der priesterlichen, muss unterbleiben.<sup>68</sup> In diesem Punkt sind auch die Ansätze von DOZEMAN und RENAUD noch modifizierungsbedürftig.

Die vorliegende Untersuchung entwickelt ihre Methodik aus zwei Quellen, zum einen aus den Desideraten der gegenwärtigen Forschungslage am Penta-teuch, zum anderen aus einer Methodenreflexion, die vom gegebenen Untersuchungstext unabhängig ist. Um mit dem letzteren zu beginnen: Als methodische Basis für die vorliegende Untersuchung dienen die Entwürfe von O.H. STECK und H. SCHWEIZER.<sup>69</sup> Die Gesamtanlage der Untersuchung hält sich an die Vorgaben bei STECK. Zunächst erfolgt die synchrone Wahrnehmung und Beschreibung des Textes, sodann die überwiegend synchron durchgeführte Literarkritik. Daran schließt sich die diachrone Synthese in Form einer Redaktionsgeschichte an, in die traditionsgeschichtliche Erörterungen bei Bedarf eingeschlossen sind. Innerhalb jedes Beschreibungsabschnitts wird zuerst die literarische Ebene interpretiert, und danach die Bestimmung des historischen Ortes durchgeführt.

Die Arbeiten von SCHWEIZER liefern in Ergänzung dazu ein präzises grammatikalisches Instrumentarium für die Beschreibung eines Textes auf allen seinen Ebenen und in allen seinen Aspekten. Dies beginnt mit der Bereitstellung einer nach pragmatischen Gesichtspunkten segmentierten Übersetzung des Textes und setzt sich fort bei der synchronen Beschreibung des Textes, aber auch die Literarkritik gewinnt durch die Anwendung dieser funktionalen Grammatik einen Großteil ihrer Indizien und Argumente. Ein weiteres Einsatzgebiet ist der Bereich Pragmatik, wo es darum geht, aus der sprachlichen Gestalt des Textes Schlüsse für die intendierte Bedeutung und Wirkung zu ziehen.

Die allgemeinen methodischen Vorgaben konkretisieren sich bei der Exegese der vorderen Sinaiperikope in folgender Vorgehensweise:

- Diese Untersuchung setzt bei der literarischen Gestalt des vorliegenden Textes ein. Nicht form- oder traditionsgeschichtliche Überlegungen bilden den Erstzugang zum Text, sondern die literarische Analyse.
- Vor der diachronen Analyse steht die Wahrnehmung des vorliegenden Endtextes. Die synchrone Beschreibung sucht sowohl die kohärenz- als auch inkohärenzbildenden Merkmale des Textes zu erfassen.

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch die methodische Reflexion von RABE, Gerücht 439-442.

<sup>69</sup> STECK, Exegese; SCHWEIZER, Grammatik und DERS., Verstehen. Hinzuweisen ist auch auf die grundsätzlichen Überlegungen bei HARDMEIER, Texttheorie 52-153.

- Die Möglichkeit einer diachronen Differenzierung des Textes wird trotz verfahrenerer Forschungslage nicht für unmöglich gehalten.
- Die Literarkritik nimmt sämtliche sprachlichen Merkmale des Textes gleichrangig zur Kenntnis. Abweichungen in der Benennung Gottes sind *ein* Kriterium unter anderen.
- Literarkritische Scheidungen und redaktionsgeschichtliche Zuordnungen bedürfen einer ausführlichen, der Komplexität des Textes angemessenen Begründung.
- Der verschiedentlich gegenüber der Literarkritik vorgebrachte Vorwurf der atomisierenden Sprachanalyse wird ernst genommen. Die Entscheidungen sollen demgegenüber in stärkerem Maße auf der Auswertung von erzählerischen und konzeptionellen Bezügen beruhen. Die redaktionsgeschichtliche Schichtzuweisung sucht Strukturen zu ermitteln, die den unmittelbaren Kontext übergreifen.
- Für jede Schicht oder Quelle soll so präzise, wie es die Quellenlage zulässt, eine historische Verortung aufgezeigt werden. DOZEMAN und RENAUD beschreiben die Redaktionsgeschichte zwar ausführlich, doch fehlt ihnen eine sozialgeschichtliche Verankerung ihrer Thesen — sie arbeiten wie die meisten anderen Autoren rein ideengeschichtlich. Demgegenüber ist der Einwurf von ALBERTZ zu hören: “Nach der bisherigen Pentateuch-Diskussion sieht es häufig so aus, als seien dies mehr oder minder privat vor sich hinschaffende Schriftsteller gewesen. Die aufgezeigten politischen Rahmenbedingungen machen aber eine solche Sicht völlig unwahrscheinlich.”<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> ALBERTZ, Religionsgeschichte II 500.

## 2 TEXTBESCHREIBUNG

### 2.1 Die Erzählung der Bücher Exodus bis Numeri

Als erste Annäherung soll der zu untersuchende Text, die vordere Sinaiperi-  
kope, in den Gesamtduktus der Erzählung der Bücher Exodus bis Numeri  
eingeordnet werden. Schauplatz der ersten Kapitel ist in der Hauptsache  
Ägypten, wo das Volk Israel Fronarbeit für den Pharao leisten muss. Eine  
Gestalt namens Mose tritt auf. Er tritt für die Rechte der Israeliten ein und  
muss daher Verfolgung fürchten. Er weicht nach Midian aus, wo er heiratet.  
Er erlebt eine Gottesbegegnung. Der Gott der Väter Israels offenbart sich  
ihm, macht ihm den Namen *Jhwh* bekannt und gibt ihm den Auftrag, das  
Volk Israel aus der Dienstknechtschaft zu befreien. Mose kehrt wieder zu-  
rück und führt längere fruchtlose Verhandlungen mit dem Pharao mit dem  
Ziel der Freilassung Israels. Nachdem auch lange Verhandlungen den Pharao  
nicht zur Einwilligung bewegen können, bricht Israel unter der Führung Mo-  
ses auf, fluchtartig verlassen sie ihren Wohnort in Ägypten. Auf der Flucht  
kommt es am Schilfmeer zu einer Begegnung mit der Armee des Pharao.  
Die Ägypter werden von den Fluten des Meeres verschlungen, Israel gelangt  
unversehrt an das andere Ufer. Die Geretteten feiern das Ereignis als Ret-  
tungstat ihres Gottes *Jhwh* und bringen dies in Liedern zum Ausdruck.

Dann beginnt eine lange Wüstenwanderung, die in Ex 15,22 so eingeleitet  
wird: *“Und Mose ließ Israel vom Schilfmeer aufbrechen, und sie zogen hin-  
aus [er führte sie hinaus]<sup>1</sup> in die Wüste Schur”*. Zu ihrem Ende kommt die  
Wüstenwanderung erst in Num 21,18ff: *“und aus der Wüste (zogen sie nach)  
Mattana ... und von Bamot ins Tal, das im Grünland von Moab liegt...”*. Die  
Reise ist mit dem Verlassen der Wüste zwar noch nicht an ihr Ende gelangt,  
doch brauchen wir für unsere Zwecke die Erzählung nicht mehr weiter zu  
verfolgen.

Die Wüstenwanderung wird in ihrer gesamten Erstreckung durch ein Sta-  
tionensystem gegliedert. Manche Stationen werden nur erwähnt (z.B. Ex  
15,27), manchen wird eine kurze Erläuterung beigefügt, bei anderen wird  
eine kurze (z.B. Ex 15,23-26), bisweilen sogar eine etwas längere (z.B. Ex  
16) Episode erzählt. Eine Station fällt erheblich aus dem Rahmen, der Auf-  
enthalt in der Wüste Sinai. Die Ankunft dortselbst wird in Ex 19,1-2 berich-  
tet: *“Am dritten Neumondstag nach dem Auszug der Söhne Israels aus dem  
Land Ägypten, an diesem Tag sind sie in die Wüste Sinai gekommen. Und sie*

<sup>1</sup> Targum und LXX übersetzen beide Verben in kausativem Sinne.

*brachen auf von Refidim und kamen in die Wüste Sinai und lagerten in der Wüste, und Israel lagerte dort gegenüber dem Berg.*” Vom Aufbruch aus der Wüste Sinai hören wir in Num 10,11f: *“Und am zwanzigsten Tag des zweiten Monats im zweiten Jahr erhob sich die Wolke von der Wohnung des Zeugnisses. Und die Söhne Israels brachen auf aus der Wüste Sinai zu ihren Tagesmärschen, und die Wolke nahm Wohnung in der Wüste Paran.”* Der Aufenthalt der Israeliten in der Wüste Sinai währt mithin fast ein Jahr. Was den literarischen Umfang betrifft, ist eine erhebliche Disproportion zu konstatieren. Von den insgesamt 74 Kapiteln der Wüstenwanderung nimmt die Sinaiperikope allein etwa 59 ein, also fast 80%. Von diesen 59 Kapiteln wiederum sind lediglich 19 narrativen Inhalts, der Rest, etwa  $\frac{2}{3}$  des Textes, enthält kultische und rechtliche Anordnungen.

Verfolgen wir kurz den Ablauf der Ereignisse in der Wüste Sinai. Sogleich nach der Ankunft wird von Ereignissen berichtet, in deren Zentrum ein Berg steht. Mose geht mehrmals dort hinauf und wieder herunter. Es ereignet sich eine Theophanie. In dieses Geschehen integriert ist die Übergabe zweier Korpora von göttlichen Anordnungen, zunächst der Dekalog und etwas später das sog. Bundesbuch. Es folgt ein Vertragsabschluss, sodann eine nochmalige, diesmal sehr weitgehende Gottesbegegnung auf dem Berg, die Mose in Begleitung einer 73-köpfigen Gruppe erlebt. Schließlich wird Mose abermals auf den Berg beordert, um dort steinerne Tafeln entgegenzunehmen. Auf dem Berg erhält Mose von Jhwh Anweisungen für den Bau eines transportablen Zeltheiligtums. Er erhält außerdem die angekündigten Tafeln, zerschmettert diese aber, als er bei seiner Rückkunft entdecken muss, dass das Volk sich bereits — ohne die diesbezüglichen Anweisungen zur Kenntnis genommen zu haben — eine Kultstätte errichtet hat. Nach langen Diskussionen, wie es nach diesem schwerwiegenden Vergehen mit dem Volk weitergehen könne, steigt Mose ein letztes Mal den Berg hinauf, erhält abermals Anordnungen und bringt diese, auf Tafeln geschrieben, zum Volk zurück. Die Israeliten beginnen daraufhin mit dem vorher angeordneten Bau des Zeltheiligtums. Nach seiner Fertigstellung werden Anordnungen für die dort auszuführenden Opfer gegeben. Die Einweihung des Heiligtums und die Einsetzung der Priester schließt sich an. Danach folgt abermals eine umfangreiche Sammlung von Anordnungen, die erst mit dem Bericht von einer Volkszählung und anschließend vom Aufbruch aus der Wüste beendet wird.

Betrachtet man nur einmal den Ablauf zwischen Ex 19 und 34, dann geht Mose insgesamt neunmal zu Jhwh, um dort Unterredungen zu führen bzw. Anordnungen zu erhalten. Nach der Fertigstellung des Zeltheiligtums erfolgt die Kommunikation mit Jhwh dort. Nicht weniger als sechs Gebotskorpora werden übergeben: der Dekalog Ex 20,1-17, das Bundesbuch Ex 20,24-23,19, die Gebotsreihe Ex 34,11-26 (“kultischer Dekalog”), die Opfertora Lev 1-7, die Reinheitsgesetze Lev 11-15, sowie das Heiligkeitsgesetz Lev

17-27. Hinzu kommen weitere verstreute Anweisungen, v.a. im Buch Numeri, sowie die Anweisungen zum Bau des Zeltheiligtums. Alles in allem eine sehr dichte Folge von sehr weitgehenden Gottesbegegnungen mit sehr weitreichenden Folgen für das weitere Leben der Israeliten.

Schon der Aufriss der Erzählung erstaunt, da es keineswegs selbstverständlich ist, dass Ereignisse von derart grundstürzendem Charakter mitten in der Wüste, gleichsam zwischen zwei Stationen einer Wanderung, sich ereignen. Weiter erstaunt, dass die für die Gemeinschaft notwendigen Gesetze nicht in einem Durchgang mitgeteilt werden. Und weiter: Wodurch ist das häufige Hin und Her Moses bedingt?

Die Notwendigkeit solcher Nachfragen wird noch erhärtet, wenn man den Ablauf der Ereignisse genau betrachtet. Mose wird nach erfolgtem Vertragsabschluss wieder auf den Berg beordert (Ex 24,12), aber nicht um Anweisungen für den Bau des Kultzeltes, sondern um die Tafeln zum Zwecke der Unterweisung entgegenzunehmen. Was in Ex 25 folgt, steht aber in gewisser Spannung zu dem, was in Ex 24,12 angekündigt wurde. Später wird mitgeteilt, dass auf den Tafeln der Dekalog stand (Ex 34,28). Wie auch immer der Zweck der Tafeln zu verstehen ist, die Anweisungen für den Bau des Kultzeltes werden nie mit ihnen in Verbindung gebracht. Das wird bestätigt durch die Ereignisse um das "Goldene Kalb". Der Vorwurf gegen Israel und gegen Aaron lautet an keiner Stelle, sie hätten gegen die Anweisungen zum Bau des Zeltheiligtums verstoßen. Ja, Mose erzählt den Israeliten nicht einmal von der ihm gegenüber erfolgten Mitteilung dieser zweifellos eminent wichtigen Anordnungen. Die Erzählung der Kapitel Ex 32-34 weiß schlichtweg nichts von der stattgefundenen Übergabe der Zeltheiligtums-Anweisungen an Mose. Die chronologische Parallelisierung von Anweisung zum rechtmäßigen Kult und Abfall vom rechtmäßigen Kult ist theologisch raffiniert gemacht, narrativ jedoch nur lose verzahnt.

Weitere Fragen treten auf, von denen an dieser Stelle aber nur zwei exemplarisch behandelt werden sollen. Nach Ex 18,5 lagert Israel bereits am *Gottesberg*, nach Ex 24,13 ist der Berg, an dem sich alle Ereignisse in Ex 19-34 abspielen, eben jener *Gottesberg*. Nimmt man dies ernst, kann zwischen Ex 18 und Ex 34 keine Ortsveränderung erfolgt sein, oder nur eine Ringbewegung. Tatsächlich wird aber eine — allerdings keineswegs ringförmige — Ortsveränderung berichtet, nämlich die Wanderung von Refidim in die Wüste Sinai (Ex 19,2a).

Gemäß Lev 8f werden nach der Fertigstellung des Zeltheiligtums die Priester eingesetzt, d.h. Aaron und seine Söhne sind ab diesem Zeitpunkt Priester. Daher verwundert es, wenn bereits in Ex 19,22.24 den Priestern der Zutritt zum Berg verboten wird. Sie gibt es zu diesem Zeitpunkt eigentlich noch gar nicht, und sie treten als *Handelnde* in Ex 19-24 auch überhaupt nicht auf. Wozu also das Verbot? Umgekehrt werden bereits in Ex 20,24-26

Kultanordnungen erlassen und in Ex 24,4-5 auch ausgeführt. Das dort Angeordnete und Erzählte lässt aber mitnichten erkennen, dass es sich um nur temporär Gültiges handelt. Die neuerlichen Anordnungen und Erzählungen von Ex 25-31.35-40; Lev; Num 1,1-10,28 lassen das Vorherige aber als überholt erscheinen.

Wir belassen es bei diesen Hinweisen, die nachfolgende Beschreibung des Textes wird viele weitere Auffälligkeiten zu Tage fördern, freilich auch viele weitere kohärenzbildende Vor- und Rückbezüge. Wir wollen das nicht vorweg nehmen. Doch sollte die vorstehende Beschreibung der großräumigen Inkohärenzen klar machen, dass eine synchrone Textbeschreibung nicht naiv vorgehen kann. Die Beschreibung des Endtextes geschieht im Bewusstsein seiner entstehungsgeschichtlichen Komplexität.

## 2.2 Die vordere Sinaiperikope

Im Folgenden soll der Gang des Untersuchungstextes in seiner Endgestalt nachgezeichnet werden. Was interessiert, ist die Struktur des Endtextes: das Inventar und die Handlungen der Akteure (insbesondere Bewegungen und Sprechakte), die Abfolge der angeschlagenen Themen, die Vertextung der einzelnen Sätze, die Rück- und Vorverweise innerhalb und außerhalb des Textes, seine kompositionelle Struktur und seine Gliederung. Auch textpragmatische Fragen sollen erörtert werden, z.B. Leserlenkung oder Kommentierung durch den Erzähler.

Die Untersuchung geht dabei satzweise vor. Die Gliederung erfolgt auf Grund pragmatischer Kriterien. Unterteilt wird der Text in solche Segmente, mit deren Äußern je ein Sprechakt vollzogen wird. Die kommunikative Funktion einer Äußerung, nicht ihr syntaktischer Aufbau oder ihre logische Struktur, ist ausschlaggebend für die Abtrennung. Dies ermöglicht eine Segmentierung, die Sätze, Ausrufe, Themasetzungen etc. gleichwertig behandelt. Der Allgemeinbegriff für solche Textsegmente ist *Äußerungseinheit*. Um unnötige Begriffskomplikationen zu vermeiden, werden wir im Folgenden den Ausdruck *Satz* synonym verwenden, d.h. es liegt ein pragmatischer Satzbegriff zu Grunde.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>

Zum vorgestellten Segmentierungsprinzip vgl. SCHWEIZER, Grammatik 23-25.31-39; DERS., Textsegmentation; OSWALD, Text Segmentation. Dort habe ich den Satzbegriff auf prädikationsrealisierende Äußerungen beschränkt. Das Problem reduziert sich allerdings auf ein bloß terminologisches, wenn klar ist, dass *Satz* ein pragmatischer Begriff ist (vgl. FRITZ-MUCKENHAUPT, Kommunikation 16-21.121; BUSSMANN, Lexikon 658f). Wir schließen uns damit dem Zweig der Linguistik an, der seinen Forschungsgegenstand auf pragmatischer Grundlage konstituiert (vgl. die Darstellung der Forschungsgeschichte bei HARDMEIER, Texttheorie 29-34 und seine systematische Konsequenz daraus aaO. 53-59).



Bei Verweisen auf Bibelstellen ist zu beachten: Handelt es sich um eine Stelle aus dem hier untersuchten Textbereich (Ex 19,1-20,1; 20,18-21,1; 23,20-24,18), dann liegt *von nun an* die Textsegmentierung der im Anhang beigefügten Schichten-Synopse zu Grunde. Der Kleinbuchstabe nach der Versnummer verweist dann auf den jeweiligen Satz. Der Ausdruck "19,8f" ist daher nicht zu lesen als "Kapitel 19, Vers 8 folgende", sondern als "Kapitel 19, Vers 8, Satz f". Ganz analog ist das Textsegment 19,2a nicht derjenige Teil des Verses 19,2, der vor dem *Atnach* steht, sondern der erste Satz des fraglichen Verses. Werden Äußerungen anderer Autoren diskutiert, so werden deren Stellenangaben in unser System "umgerechnet". In durch Anführungszeichen ausgewiesenen Zitaten werden dagegen die Originalangaben selbstverständlich beibehalten. Bei Bibelstellen außerhalb des Untersuchungsbereiches gilt die masoretische Segmentierung mit den dafür üblichen Bezeichnungen.

### 19,1

Der Text setzt mit einer relativen Zeitangabe ein.<sup>3</sup> Direkter Bezugspunkt sind die Zeitangaben in Ex 12,3 und besonders in 12,40f. Diese Sätze gehören zu einer Gruppe von Abschnitten explikativen Charakters, die kein Itinerar darstellen, sondern eine Chronologie. Signifikant ist die ausführliche Angabe der seit dem Auszug aus Ägypten verstrichenen Zeit und die *qatal*-Form des Verbs. Die Kette dieser Chronologien beginnt in Ex 12,40 und setzt sich dann fort über Ex 16,1; 19,1; 40,17; Num 1,1; 10,11; (20,1); Dtn 1,3, verzeitet in Jos 5,10 das erste Passafest im Lande und endet in 1Kön 6,1 mit der Chronologisierung des Baubeginns des Tempels Salomos.

Das Interesse dieser kurzen Abschnitte liegt in der Synchronisierung zentraler Ereignisse der Heilsgeschichte wie Auszug, Wüstenwanderung und Landnahme mit dem jüdischen Festkalender<sup>4</sup>. Die *qatal*-Form des Verbs hebt die Chronologie vom Progress der Erzählung ab. Die Chronologie gehört zum Erzählgelände, d.h. sie hält für einen kleinen Moment den Fortgang der Ereignisse an. Dabei wird der Blick nach hinten gerichtet: Das Leben in Ägypten, der Auszug, das Meerwunder und die Wüstenwanderung werden eingeholt. Der Blick geht aber auch nach vorn: 19,1 fungiert als Überschrift über die gesamte Sinaiperikope bis Num 10,11.<sup>5</sup> Im Verlauf der engeren Sinaiperikope (Ex 19-34) spielt diese Chronologie allerdings keinerlei Rolle mehr, erst in Ex 40,17 wird wieder darauf Bezug genommen. Es spielt im Folgenden schlichtweg keine Rolle, dass alle Ereignisse zu einem bestimmten Datum spielen und dass sie in einer bestimmten Wüste stattfinden. Die

<sup>3</sup> Das Lexem *שָׁנָה* kann sowohl die Bedeutung *Monat* als auch *Neumond(stag)* haben. Wir übersetzen mit *Neumond* (vgl. GES17 s.v. *שָׁנָה*; SCHARBERT, Exodus 80; CHILDS, Exodus 342). Dadurch erübrigt sich die ohnehin wenig ertragbringende Diskussion um den Bezug des Demonstrativums *הַזֶּה*.

<sup>4</sup> REICHERT, Jehowist 112; RENDTORFF, Endgestalt 462, vgl. auch VAN GOUDOEVER, Significance zu Dtn 1,3.

<sup>5</sup> CHILDS, Exodus 366; ZENGER, Sinaitheophanie 56f; RENAUD, Théophanie 18. DOZEMAN, Mountain 90-93 betont die rezeptionspsychologische Funktion der Sätze: "...catches the reader's attention". Anders DURHAM, Exodus 261.

Erzählungen der engeren Sinaiperikope, die selbst keine derartige Verzeitung vornehmen, werden durch diese Überschrift in einen Rahmen gesetzt, den sie selbst weder benötigen noch ausschöpfen. Das Szenario der Wüste wird erst in Num 1,1 wieder aufgegriffen.

### 19,2

Mit 19,2 beginnt die Erzählung. Drei Narrative skizzieren die Bewegung von Refidim nach der Wüste Sinai. Das Subjekt wird nicht explizit benannt, die Sätze benötigen daher ein Nomen im Vorkontext: die Söhne Israels aus 19,1. Was die Überschrift bereits vorweg genommen hat, wird nun erzählt.<sup>6</sup> Ausgangspunkt der Wanderung ist Refidim, wo Israel gemäß dem ausführlichen Itinerar 17,1 zuvor eingetroffen ist. Eine kurze Erwähnung verortet die nachfolgende Episode vom Kampf gegen Amalek ebenfalls in Refidim (17,8). Ex 18 handelt dagegen am *Gottesberg* (18,5), die Ankunft dort wird aber nicht berichtet, vielmehr ist vorausgesetzt, dass Israel sich dort bereits aufhält, wofür auch 17,6 (בְּחֹרֶב) spricht. Die Ortsangaben *Refidim*, *Gottesberg* und *Wüste Sinai* sind offenkundig nicht korrekt miteinander verknüpft.

Zielpunkt der Bewegung ist die Wüste Sinai. Sinai als *Wüste* wird erst in Num 1,1 wieder erwähnt, dazwischen allein der *Berg Sinai*. Aber auch sachlich ist von einem Wüstenszenario im Folgenden nichts zu bemerken. Es gibt offensichtlich Wasser (32,20), und Israel kann sich fast ein Jahr dort aufhalten. Der Sachverhalt ist vergleichbar mit dem in 19,1. Werden dort die nun folgenden Ereignisse (Ex 19-34) einseitig verzeitet, so werden sie nunmehr einseitig verortet, d.h. die Erzählungen wissen nicht, dass sie durch das Itinerar in die Wüste Sinai versetzt werden. Die Sätze 19,1-2c haben die Funktion, den Lesern der Sinaiperikope einen räumlichen und zeitlichen Bezugsrahmen zur Verfügung zu stellen, der das Verständnis der Folgetexte über das, was sie selbst sagen, hinaus bestimmen soll.<sup>7</sup>

Der folgende Satz 19,2d fügt eine weitere Ortsangabe (Topologie) hinzu: *„Israel lagert dort gegenüber dem Berg“*. Diese Verortung unterscheidet sich von der vorhergehenden in einer elementaren Hinsicht: Auf den hier eingeführten Berg wird im Folgenden im Gegensatz zur Wüste permanent Bezug genommen. Der Berg ist elementares Requisit der Sinaiperikope. Die Topologie von 2d ist der folgenden Erzählung nicht fremd, sondern ist mit ihr verwoben. Auffällig ist weiter, dass die Erstnennung des Berges definit determiniert erfolgt. Drei Möglichkeiten, diesen Befund zu deuten, stehen zur Verfügung — die referentielle, die anaphorische oder die kataphorische Determination.

<sup>6</sup> ZENGER, Sinaitheophanie 56.

<sup>7</sup> Zur leserlenkenden Funktion von 19,1f vgl. ZENGER, aaO. 56; RENAUD, Théophanie 18.

Die referentielle Variante besagt, dass hier allgemein erwartbares Wissen abgerufen wird.<sup>8</sup> Der Verfasser geht in diesem Falle davon aus, dass seine Leser wissen, dass in der Wüste Sinai *ein und nur ein* Berg liegt. Auf diesen (außertextlichen, daher referentiellen) Berg verwies der definit determinierte Ausdruck *הַבֵּרֶךְ*. Doch das ist weder geographisch verifizierbar noch als Leserwissen erwartbar.

Die anaphorische Variante beruht darauf, dass definit determinierte Nomina auf bereits Bekanntes aus dem Vorkontext verweisen. In diesem Falle bezieht sich 19,2d auf 18,5 und damit auf die gesamte Jithro-Erzählung Ex 18 und weiter zurück auf Ex 3,1.12. Dieser bereits mehrfach erwähnte Berg wäre es, an dem Israel jetzt lagert. Die Lösung ist einleuchtend, steht aber in Widerspruch zu den oben berichteten Ortsveränderungen (19,1.2a-c), die aber ihrerseits nicht problemlos zum Vorkontext passen.

Die kataphorische Lösung rechnet mit einer Eigenart der biblisch-hebräischen Erzähltechnik. Wird in einem Text ein neuer Akteur eingeführt, der im Folgenden eine wichtige Rolle spielt, dann kann bereits die Erstnennung definit determiniert erfolgen. Der bestimmte Artikel ist dann synonym zu "bestimmter, gewisser". Im vorliegenden Falle wäre gemeint: "der bestimmte Berg, der im Folgenden die zentrale Rolle spielen wird".<sup>9</sup> Diese Lösung hätte für sich genommen keinen Widerspruch zu erwarten.

### 19,3a

Der Satz 19,3a setzt die Folge von Ortsbestimmungen fort. Während Israel in der Wüste lagert, steigt Mose zu Gott hinauf. Die *x-qatal*-Konstruktion drückt die Adversativität und Synchronität der Handlungen aus. Offensichtlich ist es dem Text wichtig, dass sich die Akteure an präzise festgelegten Orten aufhalten. Aber woher weiß Mose, woher wissen die Leser, dass auf dem Berg Gott ist? Das Problem ist dem in 2d erörterten verwandt. Dieses Wissen kann zum Weltwissen einer Kultur gehören. In diesem Falle wissen die Leser, auch ohne den vorliegenden Text zu kennen, dass auf einem Berg ein Gott (oder auf diesem Berg dieser Gott) zu erwarten ist, und sie können auch erwarten, dass Mose dies weiß.<sup>10</sup> Doch geht der Kontext weder davon aus, dass auf jedem Berg ein Gott wohnt, noch wird der (namenlose!) Berg als bekannter Wallfahrtsort eingeführt. Zu bedenken sollte auch geben, dass der Nachkontext sich nicht einmal selbst sicher ist, ob Gott tatsächlich auf dem Berg wohnt oder ob er nicht erst dorthin hinabsteigen muss (19,11.18.20).

<sup>8</sup> SCHWEIZER, Grammatik 155f; J-M §137h; GES-K §126def.

<sup>9</sup> Vgl. J-M §137n.

<sup>10</sup> Generisch argumentiert LEVIN, Jahwist 364: "... gilt auch in Israel der Berg [jeder Berg] als Wohnsitz der Gottheit", definit-determiniert dagegen SCHARBERT, Exodus 80: "Weil der Berg [dieser eine Berg] als heilig und als Wallfahrtsort gilt...".

Als Alternative dient wiederum Ex 18. Die Leser kennen den Gottesberg bereits von dort. Sie kennen ihn auch von Ex 3,1 und sie wissen, dass in Ex 3,12 angekündigt wurde, Mose werde wieder zu diesem Berg zurückkehren — und die Leser wissen, dass Mose dies weiß. Der doppelte Rückverweis (2b und 3a) auf diese Gottesbergtexte gibt Anlass, auch im Weiteren diese Textgruppe als Verweisziel oder -quelle im Auge zu behalten. Auch die Tatsache, dass Mose ohne entsprechenden Befehl und ohne eine im unmittelbaren Kontext erkennbare Motivation zu Gott hinaufgeht, lässt auf eine Motivierung im Vorkontext schließen.

Ein wichtiges literarisches Merkmal der Sinaiperikope tritt hier zum ersten Mal in Erscheinung. Es wird nicht klar, wie sich der Aufstieg Moses eigentlich vollzieht. Wie lange ist Mose unterwegs? Wie hoch ist der Berg? Ist das Gelände unwegsam? Alle diese Fragen lässt der Text unbeantwortet. Eine *anschauliche Textfiktion* enthielte entsprechende Angaben, damit die Leser beim Lesen ein adäquates Bild aufbauen können. Diese Möglichkeit wird vom Text jedoch nicht unterstützt. Zwar ist es überaus wichtig, den Lesern die Verortung der Akteure penibel mitzuteilen (19,1-3a), doch weder der Berg noch die Wüste noch die Bewegungen der Akteure werden detailliert geschildert. Der Text entwirft ein Koordinatensystem, in das er seine Akteure einträgt, aber kein Landschaftsgemälde.

### 19,3b

Auch der nächste Satz enthält eine wichtige Ortsangabe: Jhwh ruft vom Berg herab. Nachdem nun Israel, der Berg und Mose ihren Platz zugewiesen bekommen haben, ist nun Jhwh an der Reihe. Die Aussage, er rufe vom Berg, impliziert, dass er auf ihm ist. Insofern entspricht dies der bis hierher aufgebauten Textfiktion. Problematisch ist dagegen die Lokalisierung von Mose. Er ist soeben erst den Berg hinaufgestiegen, ruft Jhwh also ins Leere, wenn er vom Berg herab ruft? Oder ist Mose nur halbwegs den Berg hinaufgestiegen?<sup>11</sup> Oder ist Mose der Aufstiegsnotiz zum Trotz am Fuß des Berges vorgestellt (s.u. zu 7a)? Oder ist die Lokalisierung Jhwhs schillernd? Nach 20,22 hat Jhwh vom Himmel geredet, obwohl er doch auf dem Berg gewesen sein soll. Er wäre dann nicht nur auf dem Berg, sondern gleichzeitig auch über ihm.<sup>12</sup>

Es sei noch angemerkt, dass der Text bei den Lesern die Kenntnis voraussetzt, dass *Jhwh* der Name des besagten Gottes ist. Weiter bleibt unausgesprochen, dass Jhwh den Zweck des Aufstiegs Mose kennt, die Leser kennen ihn nicht. Die zahlreichen impliziten Voraussetzungen, die der Text den Textakteuren und den Lesern zumutet, und die unanschaulich bleibenden

<sup>11</sup> So der Vorschlag von SCHARBERT, Exodus 80.

<sup>12</sup> Zum Verständnis der Abfolge 19,3ab s.u. S. 90f u. S. 155.

Ortsverhältnisse zeigen, dass der Text sehr straff organisiert ist und sachkundige, sprachkundige und abstraktionsfähige Leser erwartet.

### 19,3cd

Die Jhwh-Rede setzt mit der doppelten Aufforderung ein, das Nachfolgende an Israel weiterzugeben, und sie schließt auch damit (6bc). Abgesehen von diesem Weitergabebefehl hat Jhwh dem Mose ihn betreffend nichts zu sagen. Mose fungiert hier als Mittler, bzw. als Bote und zwar ausschließlich als solcher. Die Doppelung lässt aufhorchen, sie erweckt den Anschein von Feierlichkeit und Bedeutsamkeit.

### 19,4

Jhwh ruft gemeinsame Erfahrungen wach: das Meerwunder und die Wüstenwanderung — Erfahrungen, die mit nur wenigen, andeutenden Worten abrufbar sind. Das Folgende soll im Horizont dieser Erinnerungen verstanden werden. Wie schon in 19,1 nimmt der Text auf einen Großteil des vorangehenden Exodusbuches Bezug. Ohne Kenntnis dieser Texte bleiben die Andeutungen unverständlich.

Die Formulierung **אַתֶּם רְאִיתֶם** hat hohen Signalwert. Die explizite Nennung des Personalpronomens am Satzanfang stellt pragmatisch gesehen eine Themasetzung dar: Um euch geht es, ihr Israeliten. Der Folgekontext entfaltet denn auch nicht, was in der Vergangenheit geschah, sondern die Zukunft der Menschen, die das Angedeutete gesehen haben.

### 19,5abc

Ähnlich wie der kurze Satz 4a **אַתֶּם רְאִיתֶם**, so fungiert auch die knappe Äußerung 5a **וְעַתָּה** als Umschaltsignal. Hier jedoch nicht für das Textthema, sondern für die Sprechperspektive. Nun geht der Blick nach vorn in die Nachzeitigkeit. Jhwh offenbart die Absicht, mit der er das Volk hierher geführt hat: der Abschluss eines Vertrages.<sup>13</sup> Es folgt ein längeres Bedingungsgefüge mit doppelter Protasis (5bc) und doppelter Apodosis (5d.6a). Die Weise, in der die Bedingungen formuliert sind, wirft abermals das Problem der definiten Determination auf: Worauf bezieht sich „mein Vertrag“<sup>14</sup> und

<sup>13</sup> CHILDS, Exodus 366.

<sup>14</sup> Das Lexem **בְּרִית** wird im Folgenden mit *Vertrag* wiedergegeben. Die Arbeiten von KUTSCH, Verheißung; DERS., Art. **בְּרִית** und WEINFELD, Art. **בְּרִית** haben gezeigt, dass die Übersetzung *Bund* den Bedeutungsumfang von **בְּרִית** nur unzureichend abdeckt. Die deutsche Vokabel *Vertrag* hat einen Bedeutungsumfang, der seinem hebräischen Pendant besser entspricht, insbesondere ist *Vertrag* hinsichtlich der Frage, ob die Vertragspartner gleichberechtigt sind, neutral (vgl. BEER, Exodus 97; KNAUF, Umwelt 132f). Für das große Gesetzeskorpus in Ex 20-23 behalten wir der Verständlichkeit halber die gewohnte Bezeichnung *Bundesbuch* bei.

„*meine Stimme*“? Noch wurde kein Vertrag abgeschlossen<sup>15</sup> und Israel hat die Stimme Jhwhs noch nicht gehört. Die anaphorische Lösung scheidet somit aus. Zieht man die referentielle Lösung in Betracht, dann geht es um den allen Lesern bereits bekannten Vertrag zwischen Jhwh und Israel. Die kataphorische Lösung besagt, dass in näherer Zukunft ein Vertragsabschluss bevorsteht, worauf hier ein erster Hinweis gegeben wird.

Die erzählte Handlung weist eine gewisse Künstlichkeit auf. Wie können die Israeliten eine bedingungslose Zusage für etwas geben (19,8), was ihnen (und den Lesern) noch gar nicht erläutert wurde? Der Text operiert mit einer Begrifflichkeit, die bei Lesern und Textakteuren als bekannt vorausgesetzt wird. Dies enthebt den Autor von der Pflicht, einen realistischen Handlungsablauf aufzubauen. Ein solcher erforderte, dass den Israeliten erst einmal ausführlich erläutert wird, um was für einen Vertrag es sich hier handelt, auf den bereitwillig sich einzulassen sie im Begriff stehen. Die bereits mehrfach festgestellte, nur aus impliziten Voraussetzungen zu erklärende Determination der Nomina gibt dem Text den Charakter eines Kommentars. Wesentliche Elemente des Stoffes werden nicht entfaltet, sondern präsupponiert.

Worauf verweist die Doppel-Protasis? Die Bedingung, den Vertrag zu halten (5c), verweist auf 24,7-8, wo Vertragsabschluss und Israels Verpflichtung zum Gehorsam stattfinden. Die Bedingung, auf Jhwhs Stimme zu hören (5b), verweist im Prinzip auf beide Rechtssammlungen, den Dekalog und das Bundesbuch, insbesondere auf deren Vortrag in 24,3 und 24,7.

### 19,5de.6a

Auch die Apodosis ist gedoppelt und überdies unterbrochen von dem konzessiven Einschub 5e. Was Israel zu tun hat, wurde in der Protasis vorgetragen, was es im Gegenzug dazu erhalten wird, erfährt es jetzt. Die Zusagen der Apodosis sollen die Erfüllung der Bedingungen durch Israel motivieren.<sup>16</sup> Das **וְ** in 5e begründet nicht die Aussage 5d, sondern steht in kataphorischer Beziehung zum *waw-adversativum* in 6a, sodass sich eine Konzessiv-Adversativ-Konstruktion ergibt.<sup>17</sup>

Beim Verständnis des Ausdrucks **מִמְלַכְתְּ כְהֹנִים** stehen sich in der Forschung zwei Auffassungen gegenüber. Der eine Vorschlag ver-

<sup>15</sup> Gen 15 oder Gen 17 (so DOHMEN, Sinaibund 75ff) werden als Bezugspunkt erwogen. Dagegen spricht, dass mit dem pragmatischen Signal **וְעַתָּה** der Rekurs auf Vergangenes bereits beendet und auf Künftiges „umgeschaltet“ wurde (ähnlich SKA, Identité 306).

<sup>16</sup> So m.E. ganz richtig MOSIS, Aufbau 10ff. Die *w-qatal*-Form **וְהָיְתָם** in 5d und die *yiqtol*-Form **וְהָיָה** in 6a tragen hier keine jussivische Modalität, sondern futurische. Die Protasis formuliert die Bedingung an Israel (und ist somit indirekt jussivisch), die Apodosis expliziert den Effekt aus der Erfüllung der Bedingung (vgl. PATRICK, Source 148f; RENAUD, Théophanie 50).

<sup>17</sup> MOSIS, Aufbau 12-17 zeigt, dass ein kausales Verständnis von **וְ** hier ausscheidet. Zur konzessiven Bedeutung von **וְ** vgl. J-M §171.

steht ihn im Sinne von „*ein von Priestern regiertes Königreich*“<sup>18</sup>, der andere im Sinne von „*ein Königreich, dessen Bewohner alle Priester sind*“<sup>19</sup>.

Für das erste Verständnis wird namhaft gemacht, dass an anderen Stellen, wo die *constructus*-Verbindung מְמַלְכֶּת + Nomen belegt ist, das *nomen rectum* mit einer Ausnahme (1Sam 24,21) stets den Herrscher über das Königreich ausdrückt.<sup>20</sup> Wer aber in Ex 19,6a das Subjekt der Herrschaft ist, kann auf dreifache Weise beantwortet werden.

- Eine abgegrenzte Gruppe des Volkes Israel, und zwar die Priester, üben die Herrschaft über das Volk aus. Diese Interpretation setzt ein bestimmtes Bild des nachexilischen Judäa, die Hierokratie der Jerusalemer Priester („Tempelgemeinde“), voraus.<sup>21</sup> Doch stellt sich die Frage, ob dieses Bild zutrifft. Die Herrschaft wurde in spätpersisch-frühhellenistischer Zeit nicht von einem Kollektiv von Priestern ausgeübt, sondern exklusiv vom Hohen Priester. Die Pluralform כֹּהֲנִים entspricht durchaus nicht diesem Selbstverständnis — ganz abgesehen von der Frage, ob dieser Text überhaupt aus jener Zeit stammt.
- Jhwh selbst ist der Herrscher und alle Israeliten sind als Priester sein Staatsvolk.<sup>22</sup> Der Ausdruck *Priester* bezeichnet dann nicht eine abgegrenzte gesellschaftliche Gruppe, sondern in übertragenem Sinne das ganze Volk. Das *nomen regens* bezeichnet dann nicht das Subjekt, sondern das Objekt der Herrschaft, was aber ausweislich 1Sam 24,21 möglich ist. Die Vorstellung von Jhwh als Herrscher kongruiert überdies bestens mit der in 5d zum Ausdruck gebrachten Vorstellung, dass Israel das Krongut / Privateigentum Jhwhs ist.
- Alle Israeliten üben als Priester die Herrschaft aus. Dieses Verständnis findet sich in ähnlicher Weise in Jes 61,6 und impliziert, dass der vorliegende Abschnitt einen egalitär-utopischen Charakter hat. Die kollektive Deutung auf ganz Israel als Angesprochenen verbindet sich in diesem Verständnis mit der These, dass das Subjekt der Herrschaft im *nomen rectum* genannt werden müsse.

Die zweite und dritte Variante müssen sich nicht ausschließen, d.h. die grammatische Mehrdeutigkeit ist kein Mangel, sondern drückt eine zweistufige Herrschaftsstruktur aus. Die erste Variante hingegen verändert in gravierender Weise das Verständnis des Abschnitts, ja der gesamten Sinaiperi-

<sup>18</sup> FOHRER, Königium 362; SCHARBERT, Exodus 80; OTTO, Kritik 173; DERS., Pentateuchredaktion 77; SKA, Identité 300; SCHENKER, Mosaiksteinchen 370-374.

<sup>19</sup> BEER, Exodus 97; WILDBERGER, Eigentumsvolk 80-83; PERLITT, Bundestheologie 174f; MOSIS, aaO. 21f; FUHS, Volk Gottes 158; BLUM, Pentateuch 51, Anm. 22; CRÜSE-MANN, Pentateuch 263; RENAUD, Théophanie 49-52; ALBERTZ, Religionsgeschichte II 516; LEVENSON, Sinai and Zion 71f.

<sup>20</sup> SCHENKER, aaO. 370f.

<sup>21</sup> Diese historisch argumentierende Begründung gibt OTTO, Kritik 173.

<sup>22</sup> So z.B. FUHS, aaO.; BLUM, Pentateuch 51, Anm. 22.

kope. Unabhängig von der Frage der historischen Verifizierbarkeit spricht gegen die erste Variante, dass sie kommunikativ problematisch ist. Im gesamten Abschnitt 3b-6 wird Israel als Ganzes angeredet, und auch mit dem Ausdruck *גוי קדוש* ist Israel als Ganzes gemeint. Angesichts dieser Sprechsituation können hier nicht — insulär für zwei Worte — exklusiv die Priester des Jerusalemer Tempels gemeint sein. Der Wechsel des Referenten müsste in geeigneter Form signalisiert werden.<sup>23</sup> Stattdessen betont die auffällige Verwendung des selbständigen Personalpronomens *אֲנִי*, dass im Folgenden das Volk thematisiert wird. Die Klassifikationen *מַמְלֶכֶת כְּהֻנִּים* und *גוי קדוש* stehen also parallel und bezeichnen den zu erwartenden Status Israels vor Jhwh: Alle Israeliten werden Heilige und Priester sein.

Die (bedingten) Verheißungen eröffnen eine Reihe von vorausweisenden Bezügen. Die Szene 24,4-8 ist als Erfüllung der Bedingungen *und* der Verheißungen zu verstehen. Nicht nur die vorverweisenden Bedingungen von 5bc, auch die Verheißungen von 5d.6a haben einen Zielpunkt innerhalb der Sinaiperikope.

### 19,6bc

Jhwh beschließt seine Rede mit der erneuten Aufforderung an Mose, sie weiterzugeben. Damit ist der Dialog, der gar keiner war, unmissverständlich beendet. Mose tritt hier als bloßer Befehlsempfänger in Erscheinung, der keine eigene Position einbringt. Dem entspricht die Sprechakthezeichnung *וַיִּקְרָא*, die eine gewisse Distanz ausdrückt und gerade keine vertrauliche Gesprächssituation.

### 19,7

Mose *kommt* nun, er steigt nicht herab, wie nach 3a eigentlich zu erwarten wäre. Vielmehr entspricht das bloße *Kommen* der Vorstellung von 3b, wo Jhwh vom Berg herab ruft und Mose dementsprechend am Fuße des Berges verortet ist. Moses Gesprächspartner sind die Ältesten des Volkes, eine Gruppe, deren Auftreten unerwartet kommt. Erstens liegt ihre letzte Erwäh-

<sup>23</sup> Vgl. CHILDS, Exodus 374: "... the parallelism of the three Hebrew terms speaks against seeing an expression of totality in only the last two", vgl. auch aaO. 367; DURHAM, aaO. 263; NICHOLSON, God 173 mit Anm. 23. WILDBERGER, aaO. 80: "Darüber hinaus ist es ganz unwahrscheinlich, dass *מַמְלֶכֶת כְּהֻנִּים* und *גוי קדוש* nicht dieselbe Größe, nämlich Israel in seiner Gesamtheit meinen sollten". SCHENKER wendet gegen diese Argumentation ein, dass die semantische Analyse des Ausdrucks die Priorität gegenüber der pragmatischen des Kontextes habe, sodass nur das Verständnis "Königreich, dessen Herrscher Priester sind" möglich sei (Mosaiksteinchen 371f). Doch sind *constructus*-Verbindungen (ebenso wie Genitiv-Verbindungen) i. d. R. mehrdeutig und im Zweifelsfall entscheidet der unmittelbare Kontext und nicht andere Stellen. Alle oben aufgeführten Varianten sind im Sinne der hebräischen Grammatik möglich (also nicht ungrammatisch), auch wenn sie anderwärts nicht belegt sein sollten.



nung recht weit zurück (Ex 18,12), zweitens werden sie unmittelbar vor dem Rufen Jhwhs nicht genannt, und drittens soll Mose gemäß den Worten Jhwhs dessen Worte allen Israeliten übermitteln (dies wird dreimal ausdrücklich angeordnet, 3cd.6c) und nicht lediglich den Ältesten. Umso erstaunlicher, dass in 8a die dem Kontext fremde Konstellation wieder völlig beseitigt ist, und in fugenloser Weiterführung von 19,3-6 das gesamte Volk antwortet. Die Darstellung impliziert, dass der primäre Gesprächspartner Moses die Ältesten sind, diese die Gottesrede zuerst erfahren und erst in einem zweiten Anlauf das gesamte Volk ins Spiel kommt. Die Ältesten fungieren als Repräsentanten des Volkes. Wir müssen im Auge behalten, ob eine vergleichbare Kommunikationskonstellation im Weiteren nochmals zu finden ist.

### 19,8

Die Antwort des Volkes ergeht mit einer uneingeschränkten Zustimmung zur Gottesrede. Das "Wollen-wir-tun" als Entgegnung auf 5bc stellt klar: Was dort als Bedingung formuliert ist, stellt tatsächlich eine Aufforderung dar (indirekter Sprechakt): "Hört auf meine Stimme und haltet meinen Vertrag!"

Fast die gleiche Antwort wird das Volk noch zwei weitere Male geben, in 24,3 und 24,7. Damit wird — wie schon bei 5d.6a — ein Bogen zwischen der Ankündigung und dem Abschluss des Vertrages gespannt. Mose bringt die Antwort des Volkes zu Jhwh zurück: וַיֵּשָׁב מֹשֶׁה אֶת־דְּבָרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה. Bedeutet diese Formulierung, dass Mose die Antwort mitteilt, impliziert sie also den Äußerungsakt, oder bedeutet sie lediglich, dass Mose mit der Antwort zu Jhwh zurückkehrt und der Äußerungsakt separat formuliert wird, nämlich in 9f? Ein Blick auf ähnliche Stellen im AT zeigt, dass beides denkbar ist. Während z.B. in Jos 22,32 die Konstruktion הָשִׁיב דְּבָרֵי den Äußerungsakt impliziert, ist in Num 13,26f; Dtn 1,25 der Äußerungsakt durch ein zusätzliches וַיֵּאמְרוּ ausgedrückt. Entscheidend ist der Kontext, weshalb wir die weitere Erörterung des Problems auf den Abschnitt zu 19,9f verlagern.

### 19,9a-e

Die nun folgende Szene hat ein persönlicheres Gepräge. Jhwh ruft nicht aus der Distanz, er *spricht* nun und Mose äußert sich ebenfalls — ein verhaltenerer Ansatz zum Dialog. Jhwh eröffnet seine Rede mit der Aufmerksamkeitspartikel הִנֵּה, dann schlägt er gegenüber 3-8 ein neues Thema an. Nicht das Volk, dessen Verhalten oder Status, sondern Mose wird thematisiert. Ging es vorher um das Verhältnis zwischen Volk und Jhwh, so geht es jetzt um das Verhältnis zwischen Volk und Mose.

Das Vertrauen des Volkes wurde im Buch Exodus bereits dreimal angesprochen. In 4,1 befürchtet Mose, das Volk werde ihm nicht glauben, von Gott gesandt zu sein, was 4,31 allerdings widerlegt. 14,13 berichtet, dass

Israel (nach erfolgreicher Rettung am Meer) sowohl an Mose als auch an Gott glaubt. Das Thema ist also virulent, jetzt soll es mit Hilfe einer überzeugungskräftigen Demonstration endgültig geklärt werden. Israel soll hören, wie Jhwh mit Mose spricht, denn dies wäre der untrügliche Beweis, dass Mose nicht aus eigener, sondern aus göttlicher Vollmacht handelt. Inwiefern das Vertrauen auf Mose mit dem Halten des Vertrages zusammenhängt, welcher Bezug also zwischen 3-8 und 9 besteht, wird nicht expliziert. Beide Szenen haben die Funktion, die kommenden Ereignisse anzukündigen, tun dies aber, ohne aufeinander Bezug zu nehmen.<sup>24</sup>

Jhwh wird kommen, und zwar in *der* Wolke. Wieder liegt eine definite Determination vor. Es ist nicht irgendeine Wolke, sondern *die* Wolke. Nun spielt die Wolke ja seit dem Meerwunder eine gewisse Rolle. 13,21 führt die Wolkensäule korrekterweise indefinit determiniert ein, und folgerichtig wird sie ab 13,22 definit determiniert aufgenommen. 14,20 ersetzt die Wolkensäule durch *die* Wolke, was sich in 16,10 fortsetzt. Verweist die hier vorliegende definite Determination auf die im Vorkontext erwähnte Wolke oder auf die, die wenig später am Berg erscheinen wird?

### 19,9f

Wie 8f bezieht sich auch 9f auf die Antwort des Volkes in 8a-e, denn ein anderer Sprechakt des Volkes wird im Vorkontext nicht erzählt. Unter der Annahme, dass 8f den Äußerungsakt impliziert, erweist sich 9f schlicht als Doppelung. Und zwar nicht im Sinne einer zweimaligen Handlung Moses, sondern im Sinne eines zweifachen Berichts über die einmalige Handlung Moses. Um eine Wiederholung der Mitteilung durch Mose handelt es sich kaum, da hierfür jede explizite Motivation fehlt. Warum aber die Übermittlung der Antwort zweimal berichtet wird, bleibt unklar.

War jedoch vorher der Äußerungsakt nicht impliziert, dann bringt 8f ein retardierendes Element ein. Erst in 9f erfährt Jhwh tatsächlich die Antwort des Volkes. Dem entspricht auch die folgende Gottesrede. Sie thematisiert das Volk und antwortet somit dialogtechnisch adäquat auf die Antwort des Volkes. Der Text, wie er heute vorliegt, lässt sich so sinnvoll verstehen.

### 19,10-11a

Jhwh reagiert auf die positive Antwort des Volkes, indem er für Mose und das Volk je zwei Anordnungen erlässt. Mose soll (a) zum Volk gehen und (b) es heiligen, das Volk soll (a) seine Kleider waschen und (b) für den dritten Tag bereit sein. Die Vorbereitungen haben eine gewisse Nähe zu kultischen Vollzügen, Heiligen als Vorbereitung hat aber ein größeres Anwendungsspektrum. In Num 11,18 bereitet es auf den Empfang der Wachteln

<sup>24</sup> CHILDS, Exodus 368; DURHAM, Exodus 264.

vor, in Jos 7,13 auf die Aufdeckung von Achans Diebstahl. Mose selber benötigt offenbar keine Vorbereitung.

### 19,11b

Den Grund für die bereits ergangenen und noch ergehenden Anordnungen nennt 11b. Aber für wen ist diese Erläuterung gedacht? Mose erhält ja nicht die Anweisung, 11b dem Volk weiterzusagen, und er wird es auch nicht tun. Also scheint sie Mose selber zu gelten. Der aber war bereits in 9c von der bevorstehenden Theophanie unterrichtet worden. Auffällig ist auch, dass Jhwh in direkter Rede von sich selbst in der 3. sg. m. spricht, in 3-6 und 9 dagegen in der 1. sg. c. Eine Akzentverschiebung liegt überdies vor, wenn der Zweck der Theophanie im Sehen des Volkes liegen soll. In 9d war das Hören des Volkes als Zweck vorgestellt worden. War vorher vom Kommen Jhwhs die Rede, so wird nunmehr sein Herabsteigen angekündigt.

Zum ersten Mal im Text wird der Berg beim Namen genannt: Berg Sinai. Der Name der Wüste aus dem Itinerar ist nun der Name des Berges. Von daher ist die oben getroffene Feststellung, die Texte der engeren Sinaiperikope nähmen auf die Ortsnennungen in 19,1-2b keinen Bezug, zu relativieren. Der Eigenname *Sinai* erscheint sowohl im Itinerar als auch in der eingebetteten Erzählung, allerdings mit verschiedenen Referenten.

Insgesamt lässt sich sagen, dass 11b gegenüber 9cde deutlich andere Akzente setzt, und zwar sowohl hinsichtlich des Ablaufs der Ereignisse (Herabsteigen Jhwhs), als auch hinsichtlich der Deutung dieser Ereignisse (Sehen des Volkes). Sein Verweissystem ist partiell anders strukturiert. Der Rückverweis ins Itinerar ist die Besonderheit, der Vorverweis auf die anstehende Theophanie ist das Gemeinsame mit dem Vorkontext.

### 19,12-13e

Nach dem Kausalsatz 11b wird die Reihe der Anordnungen wieder aufgenommen. Die erste Anordnung (12a) ergeht an Mose, die zweite soll Mose dem Volk überbringen. Die Aufforderung zur Botschaftsübermittlung erfolgt aber mit deutlich anderen Stilmitteln als in 3cd.6c. Kein feierlicher synonym-er Parallelismus, keine variierende Anrede an Israel, sondern ein knappes לְמַעַן muss ausreichen. Ganz anders ist auch der Charakter der Anordnung. Vorher die werbende Aufforderung zum Vertrag mit Jhwh, jetzt massiv drohende Verbote. Israel darf den Berg nicht besteigen, ja nicht einmal seinen Saum berühren. Das direkt formulierte Verbot 12b wird durch generalisierende Bestimmungen ("jeder Berührende...") über den aktuellen Erzählzusammenhang hinausgehoben. Das Verbot gilt nicht nur zur Referenzzeit (Zeit der erzählten Handlung), sondern auch zur Erzählzeit (Zeit des Erzählens der Erzählung).

Im Gegensatz zu den ersten Anordnungen in 10b-11a wird die Überbringung und Ausführung der prohibitiven Anordnungen nicht berichtet. Sie bleiben als Anordnungen im Raume stehen. Das verwundert auch nicht, denn ihr bereits festgestellter generalisierender Charakter weist über die konkrete Situation hinaus in die Situation der Textrezeption. Nicht ihre einmalige Ausführung wird expliziert, sondern ihre dauerhafte Gültigkeit. Die Verbote werden in der hinteren Sinaiperikope noch einmal aufgegriffen. In 34,3 verbietet Jhwh abermals, dass Menschen oder Tiere den Berg besteigen. Aber auch dort gilt: Übermittlung und Ausführung der Verbote werden nicht berichtet.

### 19,13f

Was gerade breit und nachdrücklich verboten wurde, wird nun wieder aufgehoben: Beim langgezogenen Tönen des Jubelhorns darf Israel den Berg besteigen. Krasser könnte der Widerspruch kaum sein. Und weil der Widerspruch so krass ist, hat es eine Reihe von Vorschlägen gegeben, ihn zu entschärfen. Der früheste stammt aus der LXX, die das Hinaufgehen dann erlaubt, wenn der Trompetenschall vorüber ist<sup>25</sup> — doch das Gegenteil steht im MT.

NOTH hat vorgeschlagen, das Personalpronomen הֵמָּה auf die Gruppe zu beziehen, die in Ex 24,1.2.9-11 mit Mose den Berg besteigt.<sup>26</sup> Doch das ist gänzlich ausgeschlossen, da ein Personalpronomen unmöglich auf eine Nominalgruppe verweisen kann, die erst viele Kapitel später genannt wird. Dennoch wurde der Vorschlag aufgenommen und abgewandelt. DOZEMAN favorisiert als Bezugsgruppe die Jünglinge aus 24,5, versteht überdies יְעִלּוּ als Hif'il und übersetzt daher *„sie sollen auf dem Berg opfern“*<sup>27</sup>. Dieser Vorschlag löst das Problem der weitreichenden Anaphorik nicht, auch wenn die Distanz bei DOZEMAN durch literarkritische Operationen verkürzt wird. Er handelt sich zudem das Problem ein, dass die Jünglinge ihre Opfer nicht auf dem Berg, sondern an seinem Fuß darbringen (24,5). RENAUD sieht zwar zunächst die Unmöglichkeit der zu weit vorausweisenden Phorik, doch dann unterstellt er einem priesterlichen Redaktor, er habe das הֵמָּה in den bereits vorhandenen Satz eingefügt, um die Gruppe von 24,9-11 zu bezeichnen.<sup>28</sup> Es sei Redaktoren erlaubt, solche Unregelmäßigkeiten zu begehen.<sup>29</sup> Die Frage ist jedoch nicht, was erlaubt ist, sondern die, was literarisch plau-

<sup>25</sup> Vgl. App. BHS z. St.

<sup>26</sup> NOTH, Exodus 127 formuliert vorsichtig: „eine Sachbeziehung zu haben scheint“. Weiter geht REICHERT, Jehowist 114: „Bestandteil der elohistischen Fassung“.

<sup>27</sup> DOZEMAN, Mountain 23f.

<sup>28</sup> RENAUD, Théophanie 20.

<sup>29</sup> RENAUD, aaO.: „des glossateurs peuvent se permettre de telles licences que ne pourrait s'autoriser un écrivain composant d'un seul jet.“

sibel erscheint. Der postulierte Augenwink<sup>30</sup> kann bei den Lesern gar nicht ankommen, zudem hätte jeder Redaktor zweckdienlicher Weise ein aussagekräftiges Nomen einfügen können. Der Vorschlag von ALTHANN, הַמָּה als aus dem Ugaritischen entlehnte Konjunktion "wenn" zu verstehen, ist erstens weit hergeholt und benötigt zudem weitere Textumstellungen.<sup>31</sup>

RUDOLPH hat 13f als Entwarnungssignal verstanden, womit das Ende der Theophanie und die Aufhebung der Bannmeile signalisiert werde.<sup>32</sup> Dem widerspricht aber Jos 6,5, eine Stelle, die den Zweck von 13f erläutern kann. Dort heißt es ganz analog בְּמִשְׁךָ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל, der langgezogene Ton des Jobels signalisiert aber alles andere als Entwarnung, vielmehr ist er das Signal zum Sturm auf Jericho. 13f muss daher als Signal für den Beginn einer Aktion gewertet werden und nicht für deren Beendigung.

Anders sieht BLUM den Satz<sup>33</sup>, der tatsächlich die Erlaubnis für das Volk beinhalte, den Berg zu besteigen. Diese Erlaubnis sei jedoch irrelevant, da sie sich von 20,18-21 her selbst erledige. Der Vorschlag übersieht jedoch, dass der spannende Moment — das Erklingen des Horns — bereits in 19,16 eintritt. Zu diesem Zeitpunkt aber ist die erteilte Erlaubnis durch das spätere Zurückweichen noch keineswegs erledigt.

Ein weiterer Vorschlag, das Problem zu lösen, besteht in der Annahme, die Absperrung des Volkes mitsamt dem Aufstiegsverbot gelte nur für die zwei Tage der Vorbereitung. Doch 11ab sprechen ausdrücklich vom dritten Tag, dem Tag der Theophanie, und daran schließen sich die Verbote nahtlos an. Sie sollen — wie im Übrigen auch Ex 34,3 belegt — zum Zeitpunkt der Theophanie gelten.

Treten wir in die Exegese des Satzes ein. Zunächst fällt die Asyndese auf, mit der er sich nicht nur inhaltlich, sondern auch syntaktisch vom Vorhergehenden absetzt. Weiter fällt das בְּמִשְׁךָ הַיּוֹבֵל auf. Es verweist auf 19,16b, wo die Theophanie vom lauten Schall eines Schofars begleitet wird. Die terminologische Differenz setzt die Synonymität von *Jobel* und *Schofar* voraus, was auch in Jos 6,5 belegt ist. Doch noch viel mehr: 13f insgesamt setzt 16b insgesamt inhaltlich voraus. Dass die Erlaubnis zur Bergbesteigung gerade beim Blasen des Horns wirksam wird, kann nur verstanden werden vor dem Hintergrund, dass dies gerade das Signal zur Theophanie sein wird. Dass aber das Hornblasen den entscheidenden Moment einleitet, wird nirgendwo

<sup>30</sup> AaO.: "Le *hèmmah* de 19,13b, ajouté par P, serait comme un clin d'œil au *hèm* de 24,2."

<sup>31</sup> Vgl. ALTHANN, Note. Diesem Vorschlag ist, soweit ich sehe, niemand gefolgt.

<sup>32</sup> RUDOLPH, Elohists 43; MITTMANN, Deuteronomium 147 mit Anm. 56; SCHARBERT, Exodus 81.

<sup>33</sup> BLUM, Pentateuch 50.

anders gesagt als in 19,16b. Daher nimmt 13f einen wichtigen erzählerischen Zug von 16b vorweg.

Ist erst einmal erkannt, dass dieser kleine Satz mit dem Nachkontext über einige Verse hinweg verflochten ist, so liegt es nicht fern, dasselbe in die andere Richtung zu vermuten. Der unmittelbare Vorkontext mit seinen generalisierenden Akteuren (jeder, Tier und Mann als Gattungsbegriffe) bietet keinen Anhalt für den Bezug des Personalpronomens *הֵמָּה*. Davor, in 12b, wird das Volk angesprochen, allerdings in der 2. pl. m., was gegenüber der 3. pl. m. in 13f einen Bruch bedeutet. 12a erwähnt dagegen das Volk in der 3. sg. m. und bietet somit einen textgrammatisch geeigneten Bezugspunkt für 13f. Nach diesem Verständnis endet die eingebettete direkte Rede (die Botschaft an das Volk) mit 13e, die direkte Rede Jhwhs an Mose erstreckt sich hingegen von 12a bis 13f. Die eingebettete Rede an das Volk wird mithin durch eine Rede an Mose gerahmt. In der direkten Rede an Mose (10b-12a.13f) wird das Volk logischerweise in der 3. Pers. referenziert.

10b-12a	Jhwh → Mose	<i>“sie müssen waschen”</i>
12b-13e	Jhwh → Mose → Volk	<i>“hütet euch hinaufzugehen”</i>
13f	Jhwh → Mose	<i>“sie dürfen hinaufgehen”</i>

Damit ist ein sinnvoller und grammatisch korrekter Bezugspunkt für *הֵמָּה* gefunden — das Volk. 13f setzt die Reihe von Referenzen auf das Volk in der dritten Person fort, die in 10b beginnt:

10b	<i>geh zum</i>	<i>Volk</i>	
10c	<i>und heilige</i>	<i>sie</i>	<i>heute und morgen</i>
10d	<i>und</i>	<i>sie</i>	<i>müssen ihre Kleider waschen</i>
11a	<i>und</i>	<i>sie</i>	<i>müssen bereit sein</i>
11b	<i>die Augen des gesamten</i>	<i>Volkes</i>	<i>auf den Berg Sinai</i>
12a	<i>du musst eingrenzen das</i>	<i>Volk</i>	<i>(sagend:)</i>
13f	<i>dürfen</i>	<i>sie</i>	<i>den Berg hinaufgehen</i>

Der Vorkontext stellt nicht nur textgrammatisch korrekte Bezugspunkte für 13f zur Verfügung, er steht auch sachlich nicht insgesamt in Widerspruch zur Aufstiegserlaubnis. Zwar scheidet 12a aus inhaltlichen Gründen aus, aber 11a eignet sich sowohl textgrammatisch als auch inhaltlich.

### 19,14a

Mose geht in 3a den Berg hinauf, jetzt geht er ihn wieder hinab. Dazwischen kommt er zum Volk, בָּרוּא (7a), und kehrt wieder zu Jhwh zurück, שׁוּב (8f). Mose unternimmt horizontale und vertikale Bewegungen, um zu Gott zu kommen, wobei Hin- und Rückweg einander nicht entsprechen. Auf die vertikale Bewegung zu Gott in 3a folgt die horizontale Rückkunft zum Volk, die horizontale Rückkehr zu Jhwh in 8f wird durch die vertikale Bewegung zurück zum Volk in 14a komplettiert. Die horizontalen Bewegungen sind ein-

gebettet in je einen Auf- und Abstieg. Es scheint verschiedene Vorstellungen darüber zu geben, auf welche Weise Mose zu Jhwh kommen kann.

### 19,14b-15c

Mose führt nun die erste Gruppe der erteilten Anordnungen aus, selbst die Reihenfolge stimmt überein: 10c = 14b (Heiligen), 10d = 14c (Waschen) und 11a = 15b (Vorbereiten). Umso mehr fällt auf, dass die Prohibitive von 12b-13e fehlen und eine Vorbereitung ausgeführt wird, die nicht angeordnet wurde: die sexuelle Enthaltsamkeit (15c). Auffallend ist auch, dass das Volk nirgends erfährt, welchem Zweck die Vorbereitungen dienen.

Während die Anordnung zur Heiligung des Volkes 10c mit 14b eingelöst ist, trifft dies auf die Verheißung, ein heiliges Volk zu sein (6a), nicht zu. Deren Einlösung hängt vom Halten des Vertrages ab, der aber ist zum jetzigen Zeitpunkt noch gar nicht geschlossen. Hier überlagern sich zwei Vorstellungen von Heiligkeit.<sup>34</sup>

### 19,16

Wie angekündigt (10c.11ab.15b) ereignet sich am dritten Tag etwas Außergewöhnliches. Das Ereignis wird rein phänomenologisch beschrieben. Donner, Blitze, eine schwere Wolke und ein sehr starker Schofarschall sind wahrnehmbare Größen, keine theologische Deutung erklärt das Geschehen. Die Funktion der Wolke wurde in 9c-e, die des Schofars in 13f allein dem Mose offenbart. Das Volk erschrickt vor den heftigen Erscheinungen. Hier liegt auf den ersten Blick das vor, was wir oben *anschauliche Textfiktion* genannt haben. Die Ankunft Gottes wird nicht einfach konstatiert, sondern mit Hilfe durchaus gängiger Erscheinungen anschaulich gemacht.<sup>35</sup> Doch bei näherem Hinsehen offenbart auch diese Schilderung ihre Künstlichkeit. Während Donner, Blitze und Wolken Naturereignisse sind, ist Schofarblasen eine Kulturerscheinung<sup>36</sup> und auf einem unbewohnten Berg fehlt am Platze.

Bemerkenswert ist das Zittern der Menschen, das in anderen Theophanie-Schilderungen nicht diese prominente Stellung einnimmt.<sup>37</sup> Die Furcht des Volkes beginnt in 16c, hält beständig an und wird in 20,18-21 zum zentralen Thema. Die Position des Volkes wird explizit angegeben: Sie sind im Lager (16d), was bereits 19,2cd berichtet hat. Dabei entspricht die Angabe in 2d exakt dem jetzigen Szenario.

<sup>34</sup> CHILDS, Exodus 368.

<sup>35</sup> Als Gegenbeispiel kann Ex 3,8 gelten, wo das Herabsteigen völlig unanschaulich bleibt.

<sup>36</sup> Das Schofar hat allgemein Signalfunktion, z.B. Einberufung des Heerbanns (Ri 3,27), Beginn des Jubeljahres (Lev 25,9), Heimkehr der Gola (Jes 27,13), Fasten (Joel 2,15).

<sup>37</sup> JEREMIAS, Theophanie 108f.

## 19,17

Das Lager, das dem Berg gegenüber liegt, wird nun verlassen. Die Ortsbestimmung **לְקִרְאת הָאֱלֹהִים** drückt nicht etwa bloß eine relative Annäherung aus, sondern das zur Begegnung führende, distanzüberwindende Nahekommen.<sup>38</sup> Gott und Volk sind nunmehr in unmittelbarer Nähe zueinander. Die Bewegungsachse ist horizontal, was bedeutet, dass nunmehr nach Beginn der Theophanie die Begegnung mit Gott am Saum des Berges bzw. auf seinem unteren Teil stattfindet. Es entsteht daher die Frage, ob dies nicht im Widerspruch zu 12b steht: *“Hütet euch, seinen Saum zu berühren!”* Die unterschiedliche Wortwahl lässt zunächst zögern: **עָלוֹת בָּהָר** und **נָגַע בְּקִצְהוֹ** in 12b, dagegen **וַיִּתְּצֵבוּ בְּתַחֲתֵית הָהָר** in 17b. Der lexikalische Befund zeigt aber, dass mit **תַּחְתִּי** nicht etwa das Vorfeld des Berges, sondern der Berg selbst — zwar nur sein unterer Teil, aber eben doch der Berg selbst — gemeint ist.<sup>39</sup> Damit verstößt das Volk gegen das Verbot 12b, das aber von Mose niemals an Israel ausgerichtet wurde.

Nachfrage erhebt sich auch gegenüber 13f. Das Volk sollte doch hinaufgehen, stattdessen stellen sie sich nun am Fuße des Berges auf. Warum nehmen sie die eigens erteilte Erlaubnis nicht wahr?

## 19,18a-c

Ein erste Schilderung der Erscheinungen liegt in 16b vor, hier folgt der Nachtrag, dass der Berg raucht. Der Berg beginnt jedoch nicht erst nach dem Nahen des Volkes zu rauchen, vielmehr wird das Rauchen mit Hilfe einer *w-qatal*-Form konstatiert und so mit den Erscheinungen aus 16b synchronisiert. Obgleich getrennt geäußert, geschehen Rauchen, Blitzen, Donnern und Schofarblasen zur selben Zeit. Die Abfolge der Erzählausführungen entspricht nicht dem Ablauf der erzählten Handlungen und Ereignisse. Der verläuft so: Abstieg Jhwhs (18b) → Donner, Blitze, Wolke, Schofar (16b) und Rauch (18a) → Zittern des Volkes (16c) → Nähern des Volkes (17a) → sehr starkes Zittern des Berges (18d) → stärkerer Schofarschall (19a).

Auffallend ist nicht nur die Separierung der Rauchschilderung, sondern auch ihre Ausführlichkeit. 18a wird zuerst begründet (18b) und dann mit Hilfe eines Vergleichs noch einmal expliziert (18c). Zum zweiten Mal nach 11b hören wir den Eigennamen *Sinai*, womit eine Verbindungslinie 2b-11b-18a geschaffen wird. Anschließend wird der bereits erfolgte Abschluss des Abstiegs Jhwhs auf dem Berg Sinai konstatiert.

<sup>38</sup> GES17 s.v. **קרא** II.

<sup>39</sup> GES17 s.v. **תַּחְתִּי**.



## 19,18d.19a

Die Schilderung der furchterregenden Phänomene wird fortgesetzt. Der Berg, auf dessen unterem Teil das Volk nunmehr steht, beginnt selbst zu zittern.<sup>40</sup> Der Kontakt zu den Theophänomenen wird immer enger. Das Wanken des Volkes 20,18c ist direkte Folge des bebenden Bodens. Die Steigerung des Schofarschalls verstärkt die Szenerie. Die optischen Eindrücke, der alles einhüllende Lärm der Donner und des Schofars, der bebende Boden, auf dem sie stehen — alles drängt sich unausweichlich auf, jegliche Distanz zwischen dem Volk und den Gotteserscheinungen ist aufgehoben.

## 19,19bc

Im Fortgang der Erzählung findet nun ein überraschender Perspektivwechsel statt. Der Fokus geht weg von Berg und Volk hin zu Jhwh und Mose. Das intensive Ausgesetztsein des Volkes, die Eindringlichkeit der Theophänomene, die distanzlose Begegnung — all dies wird erst in 20,18b seine Konsequenz haben, und zwar den Rückzug des Volkes. Zunächst aber verharret das Volk, allein Mose und Jhwh handeln.

Die *yiqtol*-Verben beider Sätze sind iterativ zu verstehen. Es handelt sich also um ein Zwiegespräch, bei dem Frage und Antwort einander abwechseln. Hier besteht ein gewisser Zusammenhang mit den Texten Ex 33,7-11; 34,29-35, die ebenfalls iterative Prädikationen aufweisen. Hier wie dort geht es um das immer wiederkehrende Reden Gottes mit Mose (33,9; 34,34), aber auch um das Befragen Gottes (33,7). Die genannten Texte der hinteren Sinaiperikope wollen einen Dauerzustand beschreiben, eine Sitte, die während der gesamten Wanderung (und darüber hinaus) gilt, 19bc umspannen dagegen nur eine kurze Zeitdauer.

Was Gott und Mose miteinander sprechen und was das Volk hört, sagt der Text nicht explizit, einen Hinweis kann aber die Umstandsbestimmung בְּקוֹל geben. Das Nomen קוֹל ist ein Homonym, weil es den Laut von Menschen (Stimme), den von Instrumenten (Ton oder Klang) und den von Gewittern (Donner) bezeichnen kann. Von der menschlichen Stimme ist mit Sicherheit in 19,5b die Rede, von einem Instrumententon in 19,16b.19a; 20,18a (קוֹל הַשֹּׁפָר), von Donnern sicher in 19,16b; 20,18a (אֶת-הַקּוֹלֹת). Für

<sup>40</sup> Manche Autoren korrigieren den MT nach LXX und *pauci Mss* zu וַיִּחַרְר בְּלִ-הָעָם מְאֹד „und das Volk zitterte sehr“, weil וַיִּחַרְR anderwärts nur mit Menschen als Subjekt belegt ist. Gleichwohl ist die Verbindung mit dem Berg als Subjekt nicht unverständlich und macht auch im Erzählablauf guten Sinn. In 19,16ab ist der Berg das Thema, von 16c bis 17b die Personen am Berg, von 18a bis 19a wieder der Berg, danach ab 19b wieder die Personen am Berg. Die Textkorrektur würde diese Blockstruktur zerstören. Für Beibehaltung des MT plädieren BEER, Exodus 98; CHILDS, Exodus 343; DURHAM, Exodus 267; NOTH, Exodus 122, dagegen JEREMIAS, Theophanie 102 mit Anm. 1; ZENGER, Sinaitheophanie 62; MAIBERGER, Art. סִינִי 829.

19bc ist die Beobachtung wichtig, dass die Donner stets im Plural (קולות) erwähnt werden, während der Schofarton stets durch die *constructus*-Verbindung קול שפָּר bzw. קול הַשּׁוֹפָר spezifiziert wird. Daher liegt hier die Bedeutung *menschliche / menschenähnliche Stimme* nahe.<sup>41</sup> Die betonte Hinzufügung der Umstandsbestimmung בְּקוֹל dient der Unterscheidung vom worthaften Verstehen. Israel hat keine Worte, sondern nur eine Stimme gehört.

Hat das Volk etwas verstanden? Hat es gehört, *was* gesprochen wurde, oder nur, *dass* gesprochen wurde? Der Vorkontext ist uneindeutig. Wenn 19,5b *“wenn ihr unbedingt auf meine Stimme hört”* auf 19c zielt, dann hat Israel gehört, was gesprochen wurde. Doch zielt 5b eher auf 24,3-8, zumal zwischen 19,3-6 einerseits und 24,3-8 andererseits eine ganze Reihe von Bezügen bestehen. Geht man von 19,9d *“damit das Volk auf mein Reden mit dir hört”* aus, dann haben sie nur gehört, *dass* gesprochen wurde. Dies entspricht auch der Intention von 19,9, wo ja keine unmittelbare Unterweisung Israels intendiert ist, sondern die öffentliche Legitimation Moses.<sup>42</sup> Das so verstandene Zwiegespräch hat den Zweck, Mose als legitimen Mittler zwischen Jhwh und Israel zu demonstrieren.

In welchem räumlichen Verhältnis Gott, Mose und Volk im Moment des Zwiegesprächs zueinander stehen, ist kaum zu klären. Gemäß 18b befindet sich Jhwh auf dem Berg, Mose aber steht nach 17b gemeinsam mit dem Volk am Bergsaum. Die Situation des Wechselgesprächs legt aber eher nahe, dass Mose näher bei Jhwh postiert ist, während das Volk am Bergsaum nur die Stimme hören kann. 19,19 lässt exakte Lokalisierungen vermissen.

### 19,20

Der Verlauf der Erzählung nimmt eine weitere unerwartete Wendung. Jetzt erst — so 20a — geht Jhwh auf den Berg Sinai herab. Die *wayyiqtol*-Form macht unmissverständlich klar, dass die Herabkunft nach dem Wechselgespräch Moses mit Gott erfolgt. Die Konsequenz ist klar: Das eigentlich Spannende und Entscheidende kommt erst noch, Jhwh war noch gar nicht am Berg gewesen, als Mose mit ihm gesprochen hatte. Auch die Nähe des Volkes war nur eine vermeintliche. Freilich steht das im Widerspruch zu 16ab und v.a. zu 18b, wo der Abstieg Jhwhs als abgeschlossen konstatiert wird. Man könnte sich mit der Annahme eines Zwei-Phasen-Abstiegs behelfen, nur expliziert der Text dies nicht.

<sup>41</sup> Zum Verständnis “menschliche/menschenähnliche Stimme” kommen auch JEREMIAS, Theophanie 108; CHILDS, Exodus 343. Für “Donner” plädieren ZENGER, Sinaitheophanie 62; DURHAM, Exodus 266; MITTMANN, Deuteronomium 151, für “Schofarton” VAN SETERS, Moses 276 mit Anm. 87. WÉNIN, Théophanie 472, Anm. 10: “Le récit joue d’ailleurs sur la polysémie du mot”.

<sup>42</sup> Die Verbindung 19,9 → 19,19 über das Thema *Legitimation Moses* vertritt auch CHILDS, Exodus 350.354. Anders, aber kaum überzeugend, ZENGER, Sinaitheophanie 62.

Betont wird der Aufenthalt Jhwhs auf dem *Gipfel* des Berges — nicht am Fuße des Berges, wo Mose und das Volk stehen, und wo man soeben Gott noch reden hören konnte. Nur auf dem Gipfel, weit entfernt vom Volk, können Mose und Jhwh sprechen.

### 19,21

Jhwh schlägt in seinem Redebeitrag ein Thema an, das in ähnlicher Weise bereits in 12-13 aktuell war, das Verbot ihm nahezukommen. Doch sind gewisse Unterschiede in Wortwahl und Zielsetzung zu verzeichnen. In 12a-13e ist der Berg Gegenstand des Verbots (*„jeder den Berg Berührende...“*), in 21 dagegen Jhwh selbst (*„nicht zu Jhwh durchbrechen“*). Dort wird das Berühren des Berges problematisiert, hier das Sehen Jhwhs. Dort werden die Bergberührenden mit Steinigung bedroht, hier sollen die Durchbrechenden zu Jhwh fallen. Die Verbote und Sanktionen werden nicht einfach wiederholt, vielmehr liegt eine variierende Wiederaufnahme mit eigener Schwerpunktsetzung vor.

### 19,22

Nach der Verwarnung des Volkes ergeht eine neuerliche Anordnung. Zielgruppe sind überraschenderweise die Priester. Wer kann damit gemeint sein? Die Einsetzung von Priestern wird in Lev 9 (die Aaroniden) vorgenommen, möglicherweise schon in Ex 32,26-29 (die Leviten), in gewissem Sinne sogar schon in Ex 24,3-8 (das ganze Volk), zum jetzigen Zeitpunkt der Erzählung gibt es in jedem Fall noch keine Priester. Durch ihre unzeitige Erwähnung wird die Konstellation der Akteure, wie sie der Vorkontext aufgebaut hat, gesprengt.

### 19,23

Die Entgegnung Moses setzt die Merkwürdigkeiten geradewegs fort. Er bezieht sich darin auf vorher gegebene Anweisungen Jhwhs, nur gibt er sie nicht korrekt wieder. Gemäß den Anordnungen Jhwhs (19,10-13) sollte nicht der Berg abgesperrt und geheiligt werden, sondern beides galt für das Volk, Adressat war zudem allein das Volk und nicht Volk und Mose gemeinsam, wie das *וְנִי* suggeriert. Mose bezieht sich auf Handlungen, die ihm so weder anbefohlen wurden und die er so auch nicht ausgeführt hat. Das Heiligen hat Mose zwar ausgeführt, aber anordnungsgemäß, indem er das Volk heiligte (14b) und nicht den Berg. Die inkorrekten Rückverweise gehen auf beide oben beschriebenen Anweisungsblöcke, das Heiligen stammt aus dem ersten (10c-11a), das Umgrenzen aus dem zweiten (12a-13e), sie verbinden also, was dort durch den Kausalsatz 11b getrennt ist.

Die unmittelbar vorangehenden Anordnungen Jhwhs (21 + 22) erscheinen im Lichte der Antworten Moses eigentlich überflüssig. Ihre Funktion besteht

in der rezeptionsverstärkenden Wirkung der Wiederholung und in der zusätzlichen Erwähnung der Priester.

### 19,24

Die Entgegnung Jhwhs präzisiert und erweitert das Thema. Die Priester müssen sich nicht nur heiligen, wie das Volk geheiligt wurde, sie dürfen auch ganz analog den Berg nicht hinaufgehen. Volk und Priester werden nahezu gleichgestellt. Ihnen steht nun aber nicht mehr Mose allein gegenüber, sondern Aaron erhält dieselbe Position wie Mose. Aus der Verhältnisbestimmung *Mose vs. Volk*, die ab 19,2 Thema war, ist eine Verhältnisbestimmung *Mose und Aaron vs. Volk und Priester* geworden.

Die Formulierung *“nicht durchbrechen, um zu Jhwh hinaufzugehen”* variiert 21c: *“nicht durchbrechen, um zu sehen”*, und beide nehmen 19,11b-13e auf. Die Parallelität verdeutlicht: Wer hinaufgeht, kann Jhwh sehen. Die Unmöglichkeit durchzubrechen steht in Zusammenhang mit der Abspernung. Sowohl 23 als auch 24 setzen voraus, was der Text nicht berichtet: Dass Mose das Volk tatsächlich anordnungsgemäß eingegrenzt hat.

### 19,20-25 im Ganzen

Nach Abschluss des Dialogs steigt Mose wieder den Berg hinab. Die Bewegung entspricht seinem Aufstieg in 20d. Der äußere Ablauf der Handlung ist in sich konsistent: Aufstieg-Dialog-Abstieg. Die Positionierung dieser Handlungssequenz jedoch im Anschluss an 19,19 sowie die Inhalte der Redebeiträge weisen gegenüber dem Kontext Spannungen auf. Sämtliche Bezüge auf den Vorkontext sind ganz oder teilweise inkorrekt. Der Text entwickelt ein eigenständiges Bild seines Vorkontextes und als Folge davon eine eigene Textfiktion.<sup>43</sup>

Die neue Textfiktion lässt sich auf den Nenner bringen: Der Berg ist durch das Heiligtum ersetzt. In Lev 8,10 (Ex 40,9) werden das Zelt und seine Geräte geheiligt wie in 23e der Berg. Das Abgrenzen des Berges (im topographischen Wortsinn ein schwieriges Unterfangen) hat das Zeltheiligtum mit seinen abgegrenzten Bereichen im Blick (Wohnung Ex 26,1-6, Vorhof Ex 27, 9-18). Und dass die Priester in das Heiligtum gehören und nicht auf den Berg, ist ohnehin klar. Von daher erklärt sich, dass die Verbote 21.22.24 den Berg gar nicht erwähnen, sondern allein Jhwh.

Doch bleiben auch jetzt noch Fragen.  $\Psi\eta\kappa$  hit. kommt im Pentateuch nur viermal vor: In Lev 11,44; 20,7 und Num 11,18 wird es jeweils vom Volk gefordert, nicht speziell von den Priestern, von diesen wird gesagt, dass Jhwh selbst sie heiligt (Lev 21,8 u.a.). Auch die Diastase zwischen Aaron

<sup>43</sup> RENAUD, Théophanie 20: “Pris dans leur ensemble, les v. 20-25 sont tout à fait cohérents...”, aber: “En revanche, par certains traits, ces v.20-25 font figure de corps étranger et sont en contradiction avec le contexte immédiat...”.

und den Priestern ist ungewöhnlich. Die Texte des Pentateuch, die Aaron als Priester bezeichnen, vermeiden es, zwischen ihm und seinen Söhnen, den Priestern, eine Zäsur zu machen. Vielmehr besteht das Interesse, sie hinsichtlich Würde und Legitimation ihrem Vater gleichzustellen. Einen Ansatz zur Differenzierung innerhalb der Nachkommen Aarons zeigen 1Chr 24,1-19 und Esr 7,5 mit ihrer Abstufung von Hohem Priester und einfachem Priester. Dieselbe Verhältnisbestimmung liegt hier in Ex 19,20-25 vor.<sup>44</sup>

Wir haben in Ex 19,20-25 eine Problemkonstellation vorliegen, die nicht dem Erzählszusammenhang der Sinaiperikope entnommen ist, stattdessen besteht eine Verbindung zum nachexilischen Institut des Hohen Priesters. Dazu fügt sich, dass die Anordnungen im weiteren Verlauf der Sinaiperikope — wie schon die Anordnungen in 19,12-13 — nicht ausgeführt werden. Die nicht vorhandenen Priester heiligen sich nicht — wie könnten sie auch. Aaron steigt nicht zusammen mit Mose den Berg hinauf.<sup>45</sup> Dagegen geht er als einziger in das Allerheiligste des Tempels.

Die erratische Charakteristik des Abschnitts ist seit langem aufgefallen, die Kategorisierung als "Geröll" hilft jedoch nicht weiter.<sup>46</sup> Interessanter erscheint der Vorschlag, die Verse als Midrasch zu verstehen,<sup>47</sup> doch dagegen hat CHILDS erhebliche Einwände vorgebracht.<sup>48</sup> Die Verse verfolgen gerade nicht den Zweck des Midrasch, eine andere Bibelstelle zu erklären, vielmehr greifen sie die Textfiktion korrekt auf (Aufstieg und Abstieg Moses) und erwecken somit den Anschein, die Erzählung — als Erzählung und nicht als Kommentar — weiterführen zu wollen. Lediglich binnentextlich, genauer gesagt in den Redebeiträgen der Textakteure, wird die Textfiktion der Sinaiperikope verlassen. Anders ausgedrückt: *Wie*, *wo* und *dass* Jhwh und Mose miteinander reden, gehört an den Gottesberg, *was* sie miteinander reden, gehört in den nachexilischen Jerusalemer Tempel.<sup>49</sup>

## 20,1

Das Verständnis der Abfolge 19,25b → 20,1a (zwei *wayyiqtol*-Formen!) ist zu klären. Der philologische Befund schließt den intransitiven Gebrauch von

<sup>44</sup> RENAUD, aaO. 21: "La régulation de l'espace sacré semble refléter l'organisation du Temple de Jérusalem post-exilique. Seul le Grand-Prêtre a accès au Saints de Saints...". Vgl. auch ALBERTZ, Religionsgeschichte II 490.

<sup>45</sup> Der Aufstieg 24,9 hat mit dem hier angeordneten nichts zu tun. 24,9 wird in 24,1 eigens angeordnet, außerdem geht es dort um andere Personen mit anderen Interessen.

<sup>46</sup> BEER, Exodus 97; LEVIN, Dekalog 185 (vgl. dazu CRÜSEMANN, Tora 42, Anm. 14).

<sup>47</sup> So neuerdings wieder BLUM, Pentateuch 48f.

<sup>48</sup> CHILDS, Exodus 361-364.

<sup>49</sup> Freilich kann man an den gesamten Pentateuch die Frage stellen, ob nicht exilisch-nachexilische Probleme verhandelt werden — und wir werden dies auch noch tun. Hier steht in Frage, ob diese Probleme im Rahmen der Fiktion einer Wüstenwanderung mit Aufenthalt an einem Berg verhandelt werden oder ob diese Fiktion verlassen wird.

אמר nicht völlig aus.<sup>50</sup> Unausgesprochener Inhalt der Rede Moses wären dann die eben erteilten Anweisungen von Jhwh.<sup>51</sup> Nimmt man den Ausfall des Objektsatzes an, so ändert sich nicht viel: Was anders als die Instruktionen von 19,21-24 hätte Mose mitteilen sollen? Alles andere wäre jedenfalls Spekulation.<sup>52</sup> Für die Kommunikationsumstände des nachfolgenden Dekalogs hätte das Sprechen Moses keine weitere Bedeutung. Die Rede Moses wäre mit 19,25b abgeschlossen, danach folgte die Rede Gottes, der Dekalog. Doch spricht gegen die Vermutung, Mose habe die Inhalte des Dialogs 19,21-24 dem Volk in 25b mitgeteilt, dass die darin gegebenen Anordnungen nicht ausgeführt werden. Und noch mehr spricht dagegen die oben aufgezeigte Diskrepanz zwischen dem Dialog und der Textfiktion des Kontexts.

Anders sieht es aus, wenn man 20,1ff als Inhalt der mit 19,25b eingeleiteten Moserede auffasst. Dann wird aus dem Dekalog eine durch Mose vermittelte Gottesrede<sup>53</sup> und der Dekalog erscheint als Inhalt des Zwiegesprächs von 19,19. Das Volk hat vorher nur gehört, dass gesprochen wurde — was gesprochen wurde, übermittelt nun Mose.

<sup>50</sup> Für das Verständnis von אמר in 19,25b vor der wayyiqtol-Form וַיֹּאמֶר in 20,1a ist die Frage zu klären, ob אמר ohne Objekt, d.h. ohne Angabe des Inhalts der Rede stehen kann. Die Lexika verneinen den intransitiven Gebrauch von אמר zwar prinzipiell, nennen aber gleichzeitig eine Reihe von Stellen, wo er doch erscheint (vgl. die Lexika s.v. אמר). Literar- bzw. textkritische Erklärungen werden für Gen 4,8; Ex 19,25 und Hos 13,2 gegeben, inhaltliche und kontextliche für Ps 71,10; Est 1,18 und 2Chr 2,10; 32,24. Für Est 1,18 und 2Chr 23,24 könnte man einen intransitiven Gebrauch erwägen. Freilich bleibt die Basis schmal, sodass zwei Alternativen bleiben, die aber beide ungrammatisch, d.h. nicht den Regeln der Grammatik entsprechend sind: (1) Der grammatisch geforderte Objektsatz zu וַיֹּאמֶר ist verloren gegangen. Das bedeutet für 19,25b / 20,1a: Zuerst spricht Mose, danach redet Gott. (2) Die Redeeinleitung 20,1a ist der Objektsatz zu 19,25b, was auch ungrammatisch ist, weil wayyiqtol-Formen üblicherweise zur syndetisch-parataktischen Weiterführung der Erzählung dienen und nicht zur Einführung von Objektssätzen.

<sup>51</sup> So CHILDS, Exodus 342 ohne Begründung. BEER, Exodus 98 fügt in seine Übersetzung etwas ein, was nicht im Text steht: "und sagte es [!] ihnen".

<sup>52</sup> Textausfall postuliert RUDOLPH, Elohist 44 und übersetzt: "Ihr habt nun erlebt, wie Jahwe aus dem Gewölk mit mir geredet hat". So auch DURHAM, Exodus 267f: "What is likely is that at least a summary of Moses' words to the people followed this verb..." und ZENGER, Sinaitheophanie 64 mit Anm. 39 (ohne Rekonstruktion des Ausgefallenen).

<sup>53</sup> Anders will HOSSFELD, Dekalog 166 die Stelle interpretieren. Die Dreierkombination *Mose-Redeeinleitung* - *Elohim-Redeeinleitung* - אמר לא sei so zu deuten, dass der erste Teil den Adressaten, der zweite Teil den Sprecher und der dritte den unmittelbaren Beginn der Äußerung anzeige. Das Ganze sei eine "Rede Elohim an das Volk" und: "Nach der Theophanie wird das Volk zum ersten Male über Mose von Elohim angesprochen". Ist Mose nun Mittler oder nicht? Was soll "über Mose" bedeuten, wenn Gott direkt das Volk anredet? HOSSFELDS komplizierte Konstruktion lässt die Kernfrage unbeantwortet und bietet überdies keine verständliche Rekonstruktion des Kommunikationsablaufes. Die vorgeschlagene Parallele Lev 1,1 ist keine, weil der springende Punkt von Ex 19,25b; 20,1a, der Subjektwechsel, dort fehlt.

Die Abfolge der Ereignisse sieht nach diesem Verständnis des Endtextes so aus: Gott teilt Mose den Dekalog im Zwiegespräch mit, dieser geht danach den Berg Sinai hinauf, um einen weiteren Dialog mit Jhwh zu halten, kehrt zurück und verkündet dann den Dekalog. Der Inhalt des unmittelbar vorangegangenen Dialogs (19,21-24) wird nicht übermittelt, stattdessen der des vorvorigen (19,19).

Obwohl damit ein brauchbares Verständnis des schwierigen Endtextes erreicht scheint, bleiben mehr Fragen als Antworten. Der Ablauf der Ereignisse ist in höchsten Maße unlogisch und der Anschluss von 19,25 auf 20,1 bleibt auch nach diesem Verständnis ungrammatisch. Doch ist *unlogisch* und *ungrammatisch* nicht gleichbedeutend mit *unmöglich*.<sup>54</sup> Bei entsprechendem theologischem Interesse nimmt ein Bearbeiter durchaus einen solchen erzählerischen und sprachlichen Gewaltakt in Kauf. Nur eine diachrone Erklärung kann — und muss dann auch — einen solchen massiven Eingriff erklären.<sup>55</sup>

Wie auch immer diese Kohärenzprobleme zu bewerten sind, Tatsache ist, dass der Dekalog auf dem Höhepunkt der Theophanie seinen Platz hat. Jhwh ist — je nach Blickwinkel — auf den Berg herabgestiegen oder in der Wolke herangekommen, Israel hat sich dem Berg genähert, Mose hat mit Gott gesprochen. Dies sind die gesicherten Eckdaten des Vorkontextes des Dekalogs, die seine Spitzenstellung gewährleisten, unabhängig davon, welche Lösung man für Ex 19,25b;20,1 favorisiert.

### 20,2-17

Wir konzentrieren uns im Folgenden auf die Frage, inwiefern der Dekalog mit seinem narrativen Kontext verbunden ist.<sup>56</sup> Die Selbstvorstellung Jhwhs 20,2 ruft die Ereignisse des Auszugs Ex 3-15 in Erinnerung, ein Vorgang, der bereits in 19,4 zu beobachten war. Ohne die vorausgehende Exoduserzählung bliebe die Vorstellung Jhwhs unverständlich, sie ist auf den narrativen Vorkontext angewiesen. Umgekehrt signalisieren diese Sätze, dass sie auf dem Hintergrund des Exodus verstanden werden wollen. Das Fremdgötterverbot 20,3 wird im hinteren Rahmen des Bundesbuches (Ex 23,24) nochmals aufgenommen. Das Verbot, Götterbilder herzustellen (20,4), wird im unmittelbaren Nachkontext in 20,23 abermals aufgegriffen und in Ex 32 narrativ breit ausgeführt. Das Verbot, anderen Göttern zu dienen (20,5ab),

<sup>54</sup> Zwischen Grammatikalität und Akzeptabilität muss streng geschieden werden (vgl. LEWANDOWSKI, Wörterbuch I 374). Grammatikalität ist nur einer von mehreren Faktoren, die zur Akzeptanz einer Formulierung beitragen. Daher darf der Begriff auch nicht wertend gebraucht werden. Ungrammatische Ausdrücke (z.B. Anakoluthe) sind pragmatisch den grammatischen u.U. völlig gleichwertig, d.h. die Ungrammatikalität schränkt die Leserwirkung nicht notwendigerweise ein.

<sup>55</sup> S.u. S. 99f. Dort auch eine Diskussion der zahlreichen Vorschläge, woran Ex 20,1 anschließen könnte.

<sup>56</sup> Zu den Bezügen zwischen Dekalog und Bundesbuch, s.u. S. 111.

kehrt — wie schon das Fremdgötterverbot 20,3 — im hinteren Rahmen des Bundesbuches wieder (23,24.33). Die nachfolgende Begründung 20,5c-6 ist nahezu identisch mit der Selbstvorstellung Jhwhs gegenüber Mose in 34,6-7. Während die Selbstvorstellung in Ex 34 ihren angemessenen Platz zu Beginn der Theophanie hat, ist sie hier als zweite gegenüber der ersten in 20,2 ergänzend zu verstehen. Sie nimmt im Gegensatz zur ersten keinerlei Bezug auf die vorangegangenen Ereignisse.

Den nun folgenden Geboten 20,7-12 fehlt eine Beziehung zum näheren narrativen Kontext. Das Sabbatgebot wird zwar auch in Ex 31,12-17; 35,1-3 ausgesprochen, die Begründung 20,11 weist aber zurück nach Gen 1, die Zweckbestimmung des Elterngabotes 20,12b nach vorn auf das Buch Josua. Die abschließenden Kurzprohibitive 20,13-17 haben insofern keinen direkten Bezug zum Kontext, als dort nirgends von Mord, Diebstahl etc. berichtet wird. Aber in einem Kontext, der von Rechtsprechung handelt (Ex 18: Einsetzung von Richtern, Ex 21ff: Mitteilung des Rechts), sind sie sinnvoll und passend.

Die Bezüge zum Kontext sind zahlreich, aber uneinheitlich. Während die Mehrzahl der Gebote die Sinaiperikope oder das Buch Exodus als Bezugshorizont haben, fallen Sabbatgebot und Elterngabot aus dem Rahmen.

### 20,18a

Der Satz hat die Funktion, den Erzählfaden wieder zu konsolidieren. Zum einen thematisch, indem die zunächst getrennt erwähnten Elemente der Theophanie (19,16b und 19,18a-c) zusammengefasst werden, wobei die Blitze durch ihr funktionales Äquivalent Fackeln ersetzt sind. Auch die Zweckbestimmung 19,11b: „für die Augen des gesamten Volkes“ findet ihre Erfüllung in וְכָל-הָעָם רָאוּ. Zum andern erzähltechnisch, denn die Partizipialkonstruktion synchronisiert die Ereignisse. Die Erscheinungen auf dem Berg, die Wahrnehmung des Volkes und die Rede Gottes geschehen zur gleichen Zeit. Was im Ablauf der Erzähldarbietung getrennt und sequentialisiert werden muss, läuft eigentlich zugleich ab. Das hier verwendete literarische Mittel ist die zusammenfassende Wiederholung (*resumptive repetition*)<sup>57</sup>, realisiert durch einen Partizipialsatz<sup>58</sup>.

### 20,18b-d

Die zusammenfassende Funktion des Satzes 20,18a ist nur eine, zwei weitere ergeben sich aus dem Verhältnis zu 18b-d. Die Wiederholung ermöglicht einen Wechsel der Erzählperspektive. War vorher das Erscheinen und das Sprechen Jhwhs der aktive Blickwinkel, so tritt nun das Volk in den Fokus

<sup>57</sup> Zu 20,18 und zum Begriff *resumptive repetition* vgl. CHIRICHIGNO, Structure 468.

<sup>58</sup> HOSSFELD, Dekalog 173; CHILDS, Exodus 371.



der Erzählung — seine Furcht, seine Reaktion usw.<sup>59</sup> Schließlich fungiert 18a als Ansatzpunkt für die Furcht des Volkes. Fehlte 20,18a, müssten die Leser annehmen, die Mitteilung des Dekalogs durch Mose habe dem Volk Angst eingebläst. Dieses Missverständnis ist ausgeschlossen, wenn das Szenario der Theophanie vor dem Einsatz des Themas *Furcht* rekapituliert wird.

Nun erst zieht das Volk aus dem bereits geraume Zeit andauernden, intensiven Ausgesetztsein die Konsequenz. Sie verlassen ihre Position am unteren Teil des bebenden Berges und ziehen sich in sichere Entfernung zurück.

## 20,19

Die Bitte um Vermittlung ist nach dem Rückzug vom Berg die notwendige Konsequenz. Genauerer Betrachtung bedarf 19d: וְאֵל-יִרְכָּךְ עִמָּנוּ אֱלֹהִים, „*aber Gott soll nicht mit uns reden*“. Ist gemeint, Gott soll nicht beginnen, oder ist gemeint, er soll nicht weiterfahren, mit dem Volk zu reden? Im ersten Falle wäre 19,19 der Bezug, wo Gott nur mit Mose spricht und nicht mit dem Volk, im anderen Falle vermutlich 20,1. Dort aber ist kein Adressat der Gottesrede genannt. Die Antwort fällt deshalb schwer, weil die Kommunikationsstruktur von 19,19.25; 20,1 unübersichtlich ist und eindeutige Aspektmarker (ingressiv oder progressiv) fehlen.<sup>60</sup>

Im Übrigen greift 20,19 eine bereits eingeführte Thematik auf. Mose fungiert schon seit Ex 3 auf Initiative Jhwhs hin als Mittler zwischen ihm und dem Volk. Jetzt ergreift das Volk seinerseits die Initiative und setzt Mose — nun von sich aus — in dieses Amt ein. Von Ex 3 her betrachtet ist das überflüssig, aber von 19,17 aus gesehen, wo Volk und Mose beieinander stehen, durchaus motiviert. Diese topologische Konstellation wird nunmehr verändert.

## 20,20

Auf seine Einsetzung als Mittler reagiert Mose überhaupt nicht. Der Zuspriech Moses an das Volk, sich nicht zu fürchten, reagiert nicht direkt auf die Bitte des Volkes, sondern auf die Furcht 20,18b und damit verbunden auch auf 19,16c. Mose gibt nachträglich eine Begründung für die Theopha-

<sup>59</sup> MT liest וַיִּרְאָה הָעָם, „und das Volk sah“, wir korrigieren zu וַיִּרְאָה הָעָם, „und das Volk fürchtete sich“. Die MT-Variante resultiert in einer Wiederholung der Information aus 20,18a, was unmotiviert erscheint. Vokalisiert man jedoch um, so ergibt sich ein logischer Zusammenhang (Thema *Furcht*), der in Ex 20,20bd von Mose aufgegriffen wird. Diese Lesart wird vom Samaritanus, der LXX, der Peschitta, zwei Targumim und der Vulgata unterstützt (so auch CHILDS, Exodus 344; ZENGER, Sinaitheophanie 66; BEER, Exodus 104, anders NOTH, Exodus 122).

<sup>60</sup> Nach HOSSFELD, Dekalog 174 ist das Verständnis von Ex 20 deshalb soviel schwieriger als das von Dtn 5, weil „die Zeitangaben, die in der Horebtheophanie den Zusammenhang von Dekalogverkündigung und Bitte des Volkes verdeutlichen, wie das Verb יסך (= fortfahren) und das Adverb עוד (Dtn 5,25; 18,16), hier fehlen“.

nie, die noch einmal neue Akzente setzt: Das Kommen Gottes dient der Prüfung des Volkes, diese dient dazu, Gottesfurcht zu erregen, und diese wiederum soll bewirken, dass das Volk nicht sündigt.

Die zweimalige Erwähnung der Furcht muss differenziert interpretiert werden. Wenn Mose sagt: *“Fürchtet euch nicht!”*, dann will er dem Volk die Angst vor der Theophanie nehmen. Wenn er im übernächsten Satz das Volk zur Gottesfurcht ruft, dann will er zur Befolgung der Gebote Gottes mahnen.<sup>61</sup> Der kurze Redebeitrag Moses setzt Theophanie und Gesetzgebung zueinander ins Verhältnis. Die furchterregenden Theophänomene sollen auf keinen Fall von der Rezeption der Gebote abhalten, vielmehr soll die Theophanie die Mitteilung der Gesetze ermöglichen und deren Befolgung befördern. Die Prüfung besteht im Hören und Befolgen der Gebote und nicht im Zurückweichen vor der Theophanie.<sup>62</sup> Das Kommen Gottes gewinnt somit doppelte Funktion. Die Theophanie mitsamt dem Zwiegespräch in 19,19bc soll Vertrauen zu Mose wecken, die Kundgabe der Gebote soll ethisch korrektes Verhalten bewirken.

## 20,21

Das Volk bleibt in der Ferne, wo es bereits seit 18d Position bezogen hat, sie bewegen sich nicht. Mose dagegen nähert sich der Dunkelwolke, wo sich Gott — wie in 19,9 angekündigt und seit 19,16 vorausgesetzt — aufhält. Mose steigt nicht hinauf, er *kommt* zur Wolke. Hier dominiert wieder die horizontale Topologie wie schon in 19,7a.8f.17ab.19bc; 20,18d. Die Wolke umgibt den Berg offenbar in seiner Gesamtheit, sodass Mose keinen Aufstieg benötigt. Freilich sprechen 19,11b-13e.13f.20-25 eine andere Sprache. Dort ist nur nach einem Aufstieg das Gespräch mit Gott möglich.

Diese Divergenz lässt sich vorläufig so fassen: Textteile, die die Anwesenheit Gottes *auf* dem Berg betonen, verwenden die vertikal orientierten Verben עלה und יר zur Bewegungsanzeige. Andere Textteile betrachten den gesamten Berg als Ort der Gottespräsenz und gebrauchen dementsprechend horizontale Bewegungsverben (בוא, נגש und שוב). Andere wiederum verorten Jhwh im Himmel (20,22). Aber gleich, ob horizontale oder vertikale Distanzierung, Mose ist nunmehr vom Volk getrennt und kann sein Mittleramt in die Tat umsetzen.

<sup>61</sup> Der deutsche Ausdruck *Furcht* bzw. die hebräische Wurzel ירא können beide Bedeutungen tragen: *Angst* oder *Respekt*, vgl. CHILDS, Exodus 373.

<sup>62</sup> CHILDS, aaO.: “How could the bare theophany actually test Israel?” und weiter aaO. 373: “The people who committed themselves to the covenant in 19,3ff have been put to test. How do they respond to the God who reveals himself both in word and deed?” Anders NOTH, Exodus 135; MITTMANN, Deuteronomium 154.

## 20,22

Die Sätze 22bc nehmen fast wörtlich den Beginn der ersten Gottesrede in 19,3d.4a auf – deutlicher kann ein Rückbezug kaum sein.<sup>63</sup> Auf das erste **אָהָם רָאִיתָם** folgt der Rückblick auf Auszug und Wüstenwanderung, auf das zweite der Rückblick auf die Theophanie (22d). Schon 19,3-6 zielte auf die Mitteilung des Vertragstextes ab, jetzt steht die Kundgabe des Vertragstextes an Mose unmittelbar bevor. Die Rekapitulation der Theophanie bestätigt den Eindruck aus 20,20: Die Theophanie hat hinleitende Funktion.

Aber wann hat Jhwh vom Himmel herab mit Israel geredet? Eine Redeeinleitung, die eine Anrede Jhwhs an Israel formulieren würde, fehlt in der Sinaiperikope. In 19,19 redet Gott mit Mose und nicht mit Israel, in der Einleitung des Dekalogs 20,1 fehlt ein Adressat. Außerdem scheint die Verortung „vom Himmel herab“ beiden Szenen zu widersprechen. Nimmt man gar 19,25 mit der Redeeinleitung **וַיֹּאמֶר** dazu, dann hat Jhwh ohnehin nur mit Mose geredet.<sup>64</sup> Will man trotzdem an einem Bezug zum Vorkontext festhalten, dann muss man 20,22 als eigene Interpretation des Vorkontextes auffassen.

## 20,23

Dem Bundesbuch ist das Verbot der Herstellung von Götterbildern vorangestellt, was die Wichtigkeit dieses Gebotes unterstreicht. Die Worte sind in einem chiasmisch aufgebauten Parallelismus wohlgestaltet gesetzt: *Prohibitiv - Götter aus Silber - Götter aus Gold - Prohibitiv*.<sup>65</sup> Die unmittelbare Abfolge von 22cd (Reden vom Himmel) und 23ab (Bilderverbot) kann nur den Sinn haben, dass das erste das zweite begründet. Israel hat das Reden Gottes, die

<sup>63</sup> DURHAM, Exodus 318; CHILDS, Exodus 465; PATRICK, Source 146.

<sup>64</sup> Die Widersprüche zu 19,25; 20,1 haben verschiedentlich dazu geführt, 20,22 literarisch vom gesamten Kontext der Sinaiperikope trennen zu wollen, z.B. NOTH, Exodus 139ff; NICHOLSON, Decalogue 429; OSUMI, Bundesbuch 186. Völlig unverständlich ist die Argumentation von OSUMI, Bundesbuch 185ff, der die meisten der sprachlichen Beziehungen zu 19,3-8 aufzählt und dennoch zum Schluss kommt, 20,22-23 bezöge sich nicht auf die Eingangsrede Jhwhs, sondern sei literarisch unabhängig von der Sinaiperikope. Die Tatsache, dass sich das zweimalige **אָהָם רָאִיתָם** auf zwei verschiedene Ereignisse bezieht, sei Beweis dafür, dass beide Stellen in keinem Zusammenhang miteinander stehen. Dazu ist zu sagen: Das zweimalige **אָהָם רָאִיתָם** bezieht sich beide Male auf ein wichtiges zurückliegendes Ereignis: in 19,4 auf den Exodus, in 20,22 auf die Theophanie samt Dekalogkundgabe. Der Unterschied im Bezug ist vom Erzählablauf her logisch und notwendig. Man wird also trotz der Schwierigkeiten mit 19,25; 20,1 die Verbindungen zu 19,3-8 nicht kappen dürfen (so auch BLUM, Pentateuch 95, Anm. 220; OTTO, Wandel 4f; SCHARBERT, Exodus 87).

<sup>65</sup> So auch ZENGER, Sinaitheophanie 68, Anm. 56 und HOSSFELD, Dekalog 180: „...sticht die ausgewogene chiasmische Konstruktion des Verses ins Auge“. Anders DOHMEN, Bilderverbot 154ff mit fragwürdiger Literarkritik (vgl. dazu OTTO, Wandel 5; OSUMI, Bundesbuch 83).

Blitze und Donner, den Schofarschall und den Rauch, nicht aber Gott selbst wahrgenommen, und deshalb kann es auch keine Götterbilder geben. Am Horizont erscheint Ex 32.

## 20,24-26

Das vorangestellte Objekt **מִזְבֵּחַ** schließt das Altargesetz adversativ an das Bilderverbot an. Es gibt eine Alternative zu den inkriminierten Götterbildern aus Metall: einen Altar aus Erde. Bilderverbot und Altargesetz sind die zwei Seiten einer Medaille, auf die Negation folgt die Position, oder wie PHILLIPS es ausdrückt: "For the prohibition of metal images and the command to build an earthen altar are part and parcel of one idea — a purification of Israel's sanctuaries to a much simpler and primitive form."<sup>66</sup>

Wer aber wird hier angeredet? Ab 20,22c liegt eine eingebettete Anrede an Israel vor, sie ist bis 23b in Entsprechung zur Redeeinleitung **כִּנִּי יִשְׂרָאֵל** in pluralischer Form gestaltet. Wird ab 24a Mose allein angeredet, oder wird Israel singularisch angeredet? Letzteres ist ja häufig der Fall und von der Abfolge der Redeeinleitungen her trifft dies auch hier zu. Im jetzigen Kontext aber hat die singularische Form darüber hinaus einen kataphorischen Sinn: Mose wird in 24,4 einen Altar bauen.<sup>67</sup>

## 21,1

Mit 20,22b beginnt die Gottesrede an Mose, mit 20,22c die eingebettete Rede an Israel. Der erste Teil dieser eingebetteten Rede ist nun vorüber, ein zweiter beginnt. Analog zu 20,22b besitzt auch der zweite Teil der eingebetteten Rede eine an Mose gerichtete Einleitung: "*und dies sind die Rechts-sätze, die du vor sie legen sollst*". Und wie die erste Einleitung ihre Form aus 19,3 entlehnte, so macht es die zweite mit 19,7c. Die Formel **שִׁים לִפְנֵי** in Verbindung mit Worten / Rechtssätzen kommt im AT nur an diesen beiden Stellen und in Dtn 4,44 vor. Zusammen mit der Verpflichtung, auf Jhwhs Stimme zu hören, und den o.g. Parallelen ergibt sich eine starke Verbindung zwischen den beiden Jhwh-Reden: 19,3-6 zielt auf 20,22 und das nachfolgende Bundesbuch ab.

<sup>66</sup> PHILLIPS, Fresh Look 41, ähnlich CHILDS, Exodus 465f, anders DURHAM, Exodus 319.

<sup>67</sup> SCHARBERT, Exodus 87; HOSSFELD, Dekalog 182; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Rechtsvorschriften 131; DERS., Bundesbuch 295 vertreten überdies die These, das Altargesetz sei gezielt "singularisiert" worden, um den Altarbau "an jedem Ort" als einmalige Anweisung an Mose zurückzustufen, um somit den Widerspruch zum Dtn auszubügeln. Die undeuteronomistische Spitze des **בְּכָל-הַמָּקוֹם** wird dadurch aber gerade nicht beseitigt. Der Samaritanus und die alten Übersetzungen zeigen, wie man das besser machen kann: Sam **בְּכָל-הַמָּקוֹם**, "an dem Ort", und LXX, Syr, Targumim, die **בְּכָל מָקוֹם**, "am gesamten Ort" voraussetzen (vgl. App. BHS z.St. und BEER, Exodus 104, der die Abweichungen als "dogmatische Korrektur" charakterisiert).

Bleibt noch zu erwähnen, dass Israel wieder pluralisch referenziert wird, aber nur in der Redeeinleitung, das Sklavengesetz ist wieder singularisch:

Redeeinleitung an Mose (20,22a)

Pl. Erste Redeeinleitung zur eingebetteten Rede an Israel (20,22b)

Pl. Bilderverbot (20,23)

Sg. Altargesetz (20,24-26)

Pl. Zweite Redeeinleitung zur eingebetteten Rede an Israel (21,1)

Sg. Sklavengesetz (21,2-11)

### 23,20-33

Wir fahren fort, wo der Text seinen literarischen Charakter ändert und wieder narrative Elemente zu ermitteln sind.<sup>68</sup> Der hintere Rahmen des Bundesbuches bildet auch eine thematisch eine eigenständige Einheit. Nach H.-D. NEEF weist er eine dreifache Gliederung auf: "V.20-22: die Sendung des Engels; V.23-26: Israel in Kanaan; V.27-33: die Vertreibung der Kanaanäer".<sup>69</sup> Die Sendung eines Boten gehört nicht nur in den Kontext der Sinaiperikope und des Buches Exodus, sondern weist sogar über den Pentateuch hinaus. Ein Bote Jhwhs erscheint in der Exodus-Erzählung zum ersten Mal am Dornbusch (Ex 3,2), dann kurz beim Meerwunder (Ex 14,19), zweimal im hinteren Rahmen des Bundesbuches, sowie in Ex 32,34; 33,2, wo jeweils Gott seine Verheißung, einen Boten voranzuschicken, wiederholt. Num 20,16 berichtet, dass Israel von einem Boten Jhwhs aus Ägypten herausgeführt wurde. Schließlich tritt der Bote tatsächlich auf: In Ri 2,1-5 wirft er Israel vor, die Gebote 23,20-33 nicht gehalten zu haben, und zwar das Verbot, mit den Bewohnern des Landes einen Vertrag zu schließen (vgl. 23,32), und das Gebot, die Fremdaltäre niederzureißen (vgl. 23,24). Deswegen wird die Verheißung zurückgezogen, die Fremdvölker zu vertreiben (vgl. 23,23. 27-28 und abgeschwächt 23,28-30), und die Völker werden für Israel doch zur Falle (vgl. 23,33<sup>70</sup>).

Phorik und Thema von Ex 32,20-33 unterscheiden sich deutlich vom Kontext der vorderen Sinaiperikope. Das Thema *Landnahme* tritt nur hier in Erscheinung, und dem entspricht die singuläre Verbindung zum Anfang des Richterbuches. Umgekehrt kennen die anderen Teile der vorderen Sinaiperikope weder dieses Thema, noch bilden sie vergleichbare Bezüge aus. Weiter fällt auf, dass der hintere Rahmen des Bundesbuches keinerlei Bezug auf den unmittelbaren Kontext nimmt: Weder die Theophanie noch die Gabe der Gebote werden aufgegriffen, auch die Topologie des Kontexts — die Wüste

<sup>68</sup> Das Bundesbuch enthält verstreut Bezüge zur Exodus-Erzählung: Ex 22,20; 23,9.15.

<sup>69</sup> NEEF, Engel 60.

<sup>70</sup> Mit nahezu allen alten Zeugen (vgl. App. BHS z.St.) wird statt des Singulars יהוה, der Plural יהוה, gelesen, sodass die "Bewohner des Landes" zum Subjekt werden (so auch in Ri 2,3).

und der Berg — fehlen. Selbst den Rückblick auf den Exodus oder irgend-eine andere Episode des weiteren Vorkontextes sucht man vergebens. Dagegen wird ein neues und ganz anderes Thema unvorbereitet eingeführt. Dass zwischen den Amoritern und den anderen Völkern und Israel eine Feindschaft besteht, wird schlicht vorausgesetzt, die neue Information von 23,23 — das Rhema — besteht in der Zusage, dass die Feindschaft zu Gunsten Israels entschieden werde. Die Angabe der zukünftigen Grenzen Israels in 23,31a weist mit der Erwähnung des Euphrat in eine ganz andere Region als die der Wüstenwanderung von Ägypten nach Kanaan.

Die einzige Aufnahme des Kontexts ist stilistischer Art. Die Formulierung *אִם-שָׁמַעְתָּ בְּקוֹלִי* (23,22a) steht ähnlich in 19,5, und beide Male ist damit eine bedingte Verheißung verknüpft. Hier wie dort wird die folgende Zeit zur Phase der Bewährung: dort die Gesetzesverkündung (*“wenn ihr auf meine Stimme hört!”*), hier die Wüsten- und Landnahmezeit (*“wenn ihr keinen Vertrag schließt!”*). Trotz der nur dürftigen Verknüpfung mit dem unmittelbaren Kontext gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Thema von 23,20-33 und seiner Stellung in der gesamten Erzählung. Der Bote fungiert als *“Führer und Beschützer Israels”*<sup>71</sup>, seine Notwendigkeit ergibt sich aus der Situation der Wanderung. Solange Israel unterwegs ist und noch kein Land besitzt, leitet er das Volk. Die Verankerung im Kontext weist nicht auf Theophanie und Gesetz — davon weiß der hintere Rahmen des Bundesbuches nichts —, sondern auf Wüstenwanderung und Landnahme.

### 24,1a

Der Übergang vom hinteren Rahmen des Bundesbuches zurück zur Erzählebene ist schwierig, weil der Satz 24,1a sehr weite textgrammatische Bezüge aktiviert. Das Bundesbuch ist als Anrede an Israel stilisiert, die ihrerseits in eine Rede Jhwhs an Mose eingebettet ist. 24,1a signalisiert das Ende der eingebetteten Rede an Israel, danach ist allein Mose angesprochen, die Anforderungen zur Übermittlung an das Volk (20,22b; 21,1) gelten nun nicht mehr. Wir sind mit 24,1a wieder auf der Kommunikationsebene von 20,22a angelangt, womit auch die Adversativität geklärt ist. Das vorige war indirekt Ansprache an Israel, jetzt aber wird Mose allein angedet:

20,22a	Redeeinleitung	<i>Und Jhwh sagte zu Mose:</i>
20,22b	Jhwh → Mose	<i>“So sollst du zu den S. I.s sagen:</i>
20,22c-26b	Jhwh → Mose → Volk	<i>‘Ihr habt gesehen,...’</i>
21,1	Jhwh → Mose	<i>Und dies sind die Rechtssätze,...:</i>
21,2-23,33	Jhwh → Mose → Volk	<i>‘Bundesbuch + Bote-Text’ ”.</i>
24,1a	Redeeinleitung	<i>Aber zu Mose sagte er:</i>
24,1bc	Jhwh → Mose	<i>“Geh hinauf zu Jhwh...”</i>

<sup>71</sup> NEEF, aaO. 65.

Freilich bleiben trotz dieser Erklärung noch Fragen. Die gezeigte Kommunikationsstruktur ist ja nur unter erheblicher Mühe rekonstruierbar, da die einander ergänzenden Redeeinleitungen weit voneinander getrennt sind.

#### 24, 1b-2c

Gemäß der letzten topologischen Information hat sich Mose horizontal der Wolke genähert, wo sich auch Gott befindet (20,21bc). Dort müssten sich jetzt beide befinden, die folgenden Redebeiträge gehen aber davon aus, dass eine vertikale Bewegung notwendig ist, will man zu Jhwh kommen, auch die Wolke wird nicht erwähnt.

Jhwh spricht in der 3. sg. m. von sich, was schon in 19,11b und 19,21-24 aufgefallen ist. Hier fällt es umso mehr auf, als im vorderen Teil der Jhwh-Rede an Mose (20,22c-23a) die 1. sg. c. Verwendung fand. Der Befund bestätigt die Analyse zu 24,1a: Zwar soll der Eindruck erweckt werden, als werde die Kommunikation in der Wolke fortgesetzt, der Anschluss birgt aber in mehr als einer Hinsicht Probleme. Und zwar nicht nur nach außen, sondern auch intern. Die Kommunikationsstruktur der Sätze ist schwierig, weil die Kommunikationspartner Jhwhs, aber auch die Form der Anrede wechseln:

1bc Kmk-Partner: Mose allein — 2. sg. m.

1d Kmk-Partner: die Gruppe — 2. pl. m.

2a Kmk-Partner uneindeutig, entweder die Gruppe oder kein Kmk-Partner wie in 2bc.

2bc Kein Kmk-Partner, sondern Mose, die Gruppe und das Volk werden in der 3. Person referenziert.

Die Selbstreferenzierung Jhwhs in der 3. sg. m. bleibt dagegen auch in 24,2 erhalten. In dieser Hinsicht ist der Text homogen.

Die Aufforderung an die Gruppe um Mose, den Berg zu besteigen (1bc), überrascht. Im Vorkontext wurde pauschal verboten, den Berg auch nur zu berühren oder zu Jhwh durchzubrechen (19,12a-13e.21-24). Auch die Einsetzung Moses als Vermittler in 20,19 widerspricht der jetzigen Aufforderung. Aaron, der in 19,21-24 — anders als in 19,12-13 — vom Verdikt ausgenommen wird, ist Mitglied der Gruppe, doch bezieht sich die Erlaubnis von 19,24 nicht gezielt auf 24,1-2.9-11, da (1) die weiteren Gruppenmitglieder dort nicht erwähnt werden, und (2) die Erlaubnis für Aaron doppelt erteilt würde.

Die Anordnungen Jhwhs implizieren eine höchst differenzierte Topologie. Zwar darf die gesamte Gruppe hinaufsteigen, doch damit sind sie noch keineswegs in unmittelbarer Nähe zu Gott. Mose muss sich erst noch nähern, dem Rest der Gruppe bleibt diese endgültige Annäherung jedoch verwehrt. Abschließend wird klargestellt, dass die eben vorgenommene Neuordnung

der Zugangsberechtigung zu Jhwh keinerlei Auswirkung auf das Volk hat — sie dürfen nach wie vor nicht nach oben.

### 24,3

Mose *kommt* in horizontaler Gegenbewegung zu 20,21b wieder zum Volk. Mose erzählt (דְּבָרַי יְהוָה) die Worte Jhwhs (וַיִּסְפֹּר) die Worte Rechtssätze (מִשְׁפָּטִים). Die מִשְׁפָּטִים sind zweifellos das, was auf 21,1 folgt: das Bundesbuch oder zumindest sein מִשְׁפָּטִים-Teil 21,2-22,26. Der Bezug der דְּבָרַי יְהוָה ist im Endtext jedoch doppeldeutig. Der Dekalog kommt in Frage, aber auch die anderen Teile des Bundesbuches und seine Einleitung (20,22-26; 22,27-23,19; 23,20-33). In der Antwort des Volkes fehlen die מִשְׁפָּטִים. Sind sie stillschweigend inkludiert oder bezieht sich die Antwort ausschließlich auf die דְּבָרַי? LEVIN hat vorgeschlagen,<sup>72</sup> ספר pi. im Sinne von “aufzählen” zu verstehen, was in Richtung Dekalog deuten würde. Aber nicht selten bedeutet es auch “erzählen” ohne die Konnotation der Ordinalität, so zuletzt in Ex 18,8. Im vorliegenden Text lassen sich die Bezüge jedenfalls gut aufteilen: die דְּבָרַי auf den Dekalog, die מִשְׁפָּטִים auf das Bundesbuch.

### 24,4-5

Wenn Mose nun schreibt, fehlen die מִשְׁפָּטִים abermals. Danach baut er — zunächst ohne erkennbare Veranlassung — einen Altar. Führt er damit die Anordnung des Altargesetzes 20,24-26 aus? Die Liste der Opfer, עֹלֹת und שְׁלָמִים, ist identisch, aber nicht sonderlich signifikant. Die besonderen Baubestimmungen des Altargesetzes bleiben unerwähnt. Wir erfahren nicht, ob Mose einen Altar aus Erde oder aus unbehauenen Steinen baut. Der Bericht 24,4 ist offenkundig nicht bestrebt, die Erfüllung der Bestimmungen des Altargesetzes zu dokumentieren, wie auch umgekehrt das Altargesetz nicht auf 24,4 hin entworfen wurde.<sup>73</sup> Dennoch besteht zwischen beiden Abschnitten ein denkbarer Zusammenhang: Das Altargesetz sei die Voraussetzung für die Aufnahme des Kultes.<sup>74</sup> Das Altargesetz ist die erste, die Zustimmung des Volkes dazu (24,3) die zweite Voraussetzung für das, was im Folgenden geschieht: die erste Opferhandlung Israels.<sup>75</sup> Mose ist Initiator der Opferfeier, führt aber die Schlachtung wie schon in 18,12 nicht selbst aus. Aktiv

<sup>72</sup> LEVIN, Dekalog 181.

<sup>73</sup> Zum Kontrast: Jos 8,30-32 berichtet die gebotsgemäße Ausführung der Anordnungen von Dtn 27,2-8.

<sup>74</sup> Ähnlich SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Rechtsvorschriften 131 (s.o. S. 53 mit Anm. 67); SCHARBERT, Exodus 87.

<sup>75</sup> Vor dem Inkrafttreten der Kultordnung ist Israel auf die Hilfe des midianitischen Priesters Jithro verwiesen (Ex 18). Ex 17,15f ist keine vollständige Kulthandlung.



werden vielmehr die Jünglinge Israels — von Aaron, Priestern und Leviten hören wir nichts.<sup>76</sup>

Im redaktionellen Gefüge des Endtextes gibt es noch einen weiteren Bezug: Die Ältesten werden nachher (24,11) essen, was die Jünglinge vorher geschlachtet haben.<sup>77</sup>

## 24,6-8

Die Vertragsurkunde ("Bundesbuch") ist das Produkt der Schreibtätigkeit Moses. Über ihren Inhalt erfahren wir in 7a nichts, er muss aus dem Kontext erschlossen werden. Wir treffen hier auf dieselbe Verweisunschärfe, die bereits für 24,3 erörtert wurde.

Dem Volk werden die Worte Jhwhs nun zum zweiten Mal zu Gehör gebracht. Und ein zweites Mal nach dem Vortag geben sie ihre ungeteilte Zustimmung. Wozu dient die Wiederholung? Völlig klar ist die Sache für LEVIN: "Die Doppelung ist im Handlungsablauf unsinnig".<sup>78</sup> NOTH sieht in 24,3 eine "vorläufige Verpflichtung des Volkes", auf die in 7 die endgültige folge.<sup>79</sup> PERLITT lehnt diese Psychologisierung zu Recht ab, er hält beide Verpflichtungen für eine Redaktionsschicht, die durch ihre Eingriffe die ursprüngliche Überlieferung "zerhackt"<sup>80</sup>. Rezeptionspsychologisch argumentiert CHILDS. Die Doppelung diene "to emphasize the seriousness of knowing exactly the content of that to which they are committing themselves with a solemn oath".<sup>81</sup> Weniger die Textakteure als den Autor hat BLUM im Blick: "Diese absichtsvolle Redundanz korrespondiert der schlechterdings zentralen Bedeutung dieser Szene insgesamt".<sup>82</sup>

Wir schließen an die letztgenannte Interpretation an. Die Szene ist von zentraler Bedeutung, weil die Programmatik von 19,3-8 zum Ziel kommt:

- Israel hört auf die Stimme Jhwhs, vermittelt durch Mose.
- Jhwh schließt einen Vertrag mit Israel, vermittelt durch Mose.
- Durch den Blutritus wird Israel zur heiligen Nation, zu einem Königreich von Priestern in Analogie zur Priesterweihe in Lev 8,22ff.<sup>83</sup>

<sup>76</sup> NICHOLSON, *Covenant Ritual* 81 will unter den Jünglingen in Anschluss an 1Sam 2,13ff "subordinate cultic officials" verstehen (dagegen BLUM, *Pentateuch* 51, Anm. 24). Diese Bedeutung ist aber nur in einem Kontext möglich, der "superordinate cultic officials" kennt.

<sup>77</sup> WELTEN, *Vernichtung* 141; MITTMANN, *Deuteronomium* 153f.

<sup>78</sup> LEVIN, *Dekalog* 183.

<sup>79</sup> NOTH, *Exodus* 160f.

<sup>80</sup> PERLITT, *Bundestheologie* 192, seine Kritik an NOTH: aaO., Anm. 1.

<sup>81</sup> CHILDS, *Exodus* 505.

<sup>82</sup> BLUM, *Pentateuch* 51.

<sup>83</sup> Vgl. NICHOLSON, *Covenant Ritual* 83f; DERS., *God* 172-174; BLUM, *Pentateuch* 51; RUPRECHT, *Erzähltradition* 167; CRÜSEMAN, *Tora* 417f; RENAUD, *Théophanie* 41f.

- Der bereits zweimal gegebenen (19,8; 24,3) Erklärung des Volkes, alles zu tun, was Jhwh gesagt hat, ist hier angefügt *“und wollen wir hören”*. Dadurch wird ein deutlicher Bezug zur Forderung 19,5b hergestellt, auf die Stimme Jhwhs zu hören. Die Doppelforderung 19,5bc wird mit der Doppelzusage 24,7fg erfüllt.

### 24,9-11

Kaum ist der Vertrag geschlossen, wird die in ihren Bezügen und Absichten uneindeutige Anordnung 24,1-2 aufgegriffen. Über die ganz außergewöhnliche Charakteristik der Szene herrscht weitgehend Einigkeit: Mose hat weder Mittlerfunktion noch sonst eine herausgehobene Stellung, die sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Eigenarten weisen auf den Propheten Ezechiel und seine Visionen, die religionsgeschichtlichen Parallelen ins Zweistromland mit seinen Stufentempeln.<sup>84</sup> Die Widersprüche zu Ex 19f sind mit den Händen zu greifen: dort furchterregende Erscheinungen, hier tiefer Frieden, dort Verborgensein Gottes hinter Naturerscheinungen, hier unmittelbare Schau Gottes<sup>85</sup>, dort schwerste Strafandrohungen gegen solche, die Gott zu nahekommen, hier enger Kontakt ohne jedwede Folgen, dort die Betonung des Hörens, hier des Sehens.

Der Wandel ist im zwischenzeitlich erfolgten Vertragsabschluss begründet.<sup>86</sup> Das hat zu der These geführt, 24,9-11 erzähle von einem *“Bundesmahl”*.<sup>87</sup> Legt man an die Szene strenge Maßstäbe an, dann lässt sich das freilich nicht halten. Gott nimmt am Mahl nicht teil und das Thema *Vertrag* wird nicht explizit weitergeführt. Doch geht eine nur traditionsgeschichtlich

<sup>84</sup> Zur Religions- und Traditionsgeschichte vgl. RUPRECHT, Erzähltradition 146-151.

<sup>85</sup> MITTMANN, Deuteronomium 153f gibt sich alle Mühe, die Radikalität der Aussagen von 24,9-11 zu entschärfen. So signalisiere מִן nur ein visionäres Schauen und stelle eine Korrektur des vorherigen הָרָא (10a) dar. Eine ursprüngliche Schicht 9.11b-d, ein *“reichlich prosaischer und fast respektloser Abschluß der Gottesschau”*, sei durch Hinzufügung von 10.11a theologisch korrigiert worden. Aus 24,10 gehe hervor, dass die Vornehmen *“in nicht unbegründeter Furcht kaum die Augen aufzuheben wagen (nur was »unter seinen Füßen« war, wird in zurückhaltender Bildrede beschrieben)...”*. Die zweifache Erzählung vom Wahrnehmen Gottes ist jedoch sehr wohl begründet. Nach dem ersten הָרָא (10a) fährt der Text mit der Beschreibung dessen fort, was zu sehen war, nach dem zweiten מִן (11b) werden die weiteren Handlungen der Gruppe erzählt. Die Wiederholung dient dem Umschalten der Erzählperspektive. Auch weiß der Text nichts davon, dass die Vornehmen *“kaum die Augen zu heben wagen”*. Diese geduckte Perspektive ist die der Leser, nicht die der Textakteure.

<sup>86</sup> CHILDS, Exodus 504: *“a joyous confirmation of the new relationship”*.

<sup>87</sup> So z.B. NOTH, Exodus 159; CHILDS, aaO. 507 und neuerdings wieder SCHARBERT, Exodus 100. Viele weitere Beispiele für diese Ansicht bei PERLITT, Bundestheologie 187, Anm. 1, von dem die Bestreitung dieser Auffassung herrührt (aaO. 186-190). Die Argumentation PERLITTS wurde von RUPRECHT, Erzähltradition 139f nochmals unterstrichen. Differenzierter urteilt dagegen WELTEN, Vernichtung 141 (s.u.).

arbeitende Exegese in die Irre. So unbestreitbar es ist, dass 24,9-11 kein klassisches Bundesmahl ist, so unbestreitbar die andersartige Herkunft der Motive und sprachlichen Mittel ist, so unbestreitbar ist aber auch, dass die Szene in der vorliegenden Komposition sinnvollerweise unmittelbar auf den Vertragsabschluss folgt und dass sie zahlreiche Bezüge zum engeren und weiteren Kontext aufweist. Die verarbeitete Motivik trennt die Verse 24,9-11 von ihrem Kontext, ihre erzählerische Funktion verbindet sie mit ihm.

Diese Funktion wird deutlich, wenn man die verwandte Motivik von Jes 24,21-23; 25,6-8 auswertet.<sup>88</sup> Das Festmahl auf dem Berg (Jes 25,6) hat den Charakter eines Krönungsmahles, wie sowohl die Zusammengehörigkeit von Jes 24,23 und Jes 25,6 als auch babylonische Vergleichstexte zeigen. Die Assoziation des Königtums Gottes wird überdies durch die Visionsbeschreibung unterstützt, die Jhwh als Thronenden andeuten. Das Zerreißen der Hülle (Jes 25,7) ist in Verbindung mit Jes 24,23 als Theophanie zu deuten. Bringt man das alles zusammen, dann ergibt sich für Ex 24,9-11: Mahl und Gottesschau sind Ausdruck der Königsherrschaft Gottes über Israel und der ungetrübten Gemeinschaft Israels mit Gott. Hat man dieses Verständnis der Szene erst einmal erreicht, kommt auch die anknüpfende Verzahnung mit dem Kontext zum Vorschein. Die Königsherrschaft Gottes über Israel wird in 19,6 verheißen, nach erfolgtem Vertragsabschluss wird sie symbolisch realisiert. Das Mahl ist "krönender" Abschluss der Ereignisse rund um den Berg. Die nächste Szene (24,12-14, Aufstieg zur Tafelübergabe) leitet bereits den nachfolgenden Erzählzusammenhang ein.

Opferhandlung (24,5) und Vertragsabschluss (24,8) bilden zwar schon für sich genommen einen den Ereignissen adäquaten Abschluss, gleichwohl knüpft der Abschnitt 9-11 daran an und führt den bereits gefundenen Abschluss noch einmal weiter, sodass der eigentliche Höhepunkt der Ereignisse erst jetzt eintritt. Die Szene erweist sich als steigernde Fortsetzung von 24,4-8: "Kann die folgende Mahlzeit anders als Gemeinschaftsopfer, als *zebah* verstanden werden? Kann die auch an diesem Punkt knappe Darstellung von 24,11 das Mahl anders verstehen denn als *zebah*, als in dieser Gottesbegegnung Gemeinschaft stiftendes, einen Schalomzustand herbeiführendes Opfermahl?"<sup>89</sup> Die Szene setzt den bis 24,8 erreichten Stand der Erzählung in mehrfacher Hinsicht voraus, führt die Erzählung aber nicht fugenlos fort, sondern ist von eigenen Interessen bestimmt.

Das zeigt auch die auffällige Negation 24,11a. Negationen widersprechen einer Erwartungshaltung<sup>90</sup>, hier der Erwartungshaltung, die "*Eckpfeiler der*

<sup>88</sup> Das Folgende ist eine Zusammenfassung von WELTEN, Vernichtung, insb. 131-142.

<sup>89</sup> WELTEN, aaO. 141.

<sup>90</sup> Zur Pragmatik der Negation ausführlich SCHWEIZER, Grammatik 310: "Eine Neg bedeutet also immer eine Re-Aktion auf eine vorliegende Aussage oder eine unausgesprochene Erwartung, d.h. der kommunikativ-pragmatische Effekt ist zu beachten:

*Söhne Israels*“ könnten eine Gottesschau nicht überleben. Die Lebensgefährlichkeit einer Gottesschau ist zunächst eine weit verbreitete Erwartungshaltung<sup>91</sup> (vgl. z.B. Jes 6,5), aber 24,11a hat auch kontextuelle Funktion, denn der Vorkontext scheut ja keine Mühe, die Gefährlichkeit der Gottesnähe einzuschärfen (19,12-13.21-24; 20,18-20; 24,2). Das Eigentliche der Negation ist damit aber immer noch nicht getroffen. 11a verneint ja für eine ganz bestimmte Personengruppe, die „Eckpfeiler“, die Gefährlichkeit der Gottesbegegnung, von der im näheren Kontext nicht das Gegenteil behauptet wird. Hier könnte der Blick auf andere Schriften Konkretion bringen.<sup>92</sup>

Die Bezüge der Mahlszene sind damit noch nicht erschöpft: Num 11,(11f.13f)16f.24-30, die Erzählung von der Geistbegabung der siebzig Ältesten wird durch 24,9-11 präfiguriert. Hier ergeben sich sogar Stichwortverbindungen. Zum einen die Zahl der Siebzig (Num 19,16.24), aber dann v.a. die Bezeichnung *אֲצִילִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל* (Ex 24,11a), die in Verbindung steht zu Num 11,17.25: *וְאֶצְלֵתִי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם*, „und dann nehme ich von dem Geist beiseite, der auf dir ist, und lege ihn auf sie“. Zwar ist ungeklärt, ob an beiden Stellen dieselbe Wurzelbedeutung zu Grunde liegt oder ob es sich um eine Homonymie handelt<sup>93</sup>, die Assoziation stellt sich bei den Lesern auf jeden Fall auf Grund des gemeinsamen Konsonantenbestandes ein. Sachlich verbunden sind beide Stellen über solche Stichwortverbindungen hinaus durch ihre Nähe zur Prophetie. Das kommt in 24,9-11 im Terminus *חִזָּה* zum Ausdruck, der, wie aus den Überschriften der Prophetenbücher (Am 1,1; Jes 1,1; Obd 1, Mi 1,1; Nah 1,1; Hab 1,1) ersichtlich, *terminus technicus* für Prophetie war. Num 11,25 schlägt das Thema explizit an, wenn die Wirkung der Geistübergabe geschildert wird: *וַיִּתְּנָבְאוּ*.

Erscheint 24,9-11 mit seiner Gottesschau und seiner Mahlfeier zunächst wie ein erratischer Block im Ablauf der Ereignisse, so entbirgt sich beim genaueren Hinsehen ein ganzes Bündel von Vor- und Rückbezügen. Ja, man muss sogar sagen, dass kein Text der Sinaiperikope derartig dicht mit Querweisen versehen ist wie Ex 24,9-11.

## 24,12

Gewöhnlich wird der Heiligtumstext Ex 25-31 als Trenner zwischen vorderer und hinterer Sinaiperikope betrachtet. Die klimaktische Funktion von 24,9-11 einerseits, die ab 24,12 nahezu ausschließlich auf Ex 32-34 gerichtete Erzählperspektive andererseits, lassen jedoch eine andere Gliederung rat-

---

während eine Affirmation den Adressaten einlädt, in seiner Äußerung fortzufahren, hat eine Neg das Ziel, bzw. die Wirkung, eine Äußerung zu stoppen, ihr eine andere Richtung zu geben, sie zu korrigieren.“

<sup>91</sup> So SCHARBERT, Exodus 100: „...wie man allgemein fürchtete...“.

<sup>92</sup> Die Redaktionsgeschichte wird diese Vermutung erhärten, s.u. S. 195.

<sup>93</sup> CHILDS, Exodus 499; BLUM, Pentateuch 90.

sam erscheinen. Mit 24,12 beginnt ein neuer Abschnitt der Sinaiperikope,<sup>94</sup> und gleich mehrere Kataphern lassen die Leser nach vorne blicken. Mose soll abermals den Berg hinaufgehen, doch das eigentlich Neue ist, dass die Aufstiegsanordnung ergänzt wird durch die Bleibeanordnung 12c. Die statische Lokativprädikation **היה** + Ortsangabe kehrt im Folgenden zweimal wieder (24,18c; 34,28). Die unspezifische, und im gegebenen Zusammenhang deshalb so auffällige Ortsbestimmung **שם** kehrt wieder in 34,5 und 34,28. Die vordere Sinaiperikope hat allein das Auf und Ab zum Gegenstand, die hintere thematisiert überdies den Aufenthalt auf dem Berg als solchen.

Mose soll nun die Tafeln aus Stein entgegennehmen — wieder eine unerwartete definite Determination. Eine frühere Erwähnung ist durch den Vorkontext ausgeschlossen. Die zweite Möglichkeit, dass von den Lesern erwartet wird, dass sie ohnehin wissen, um was es geht, schließt der folgende Satz 12e aus. Die explikative Näherbestimmung verrät die Erwartung des Autors, dass die Leser nicht wissen können, was es mit den Tafeln auf sich hat. Am besten deutet man die definite Determination als kataphorische. Die Tafeln sind ein im weiteren Verlauf wichtiges Requisit der Handlung.

Die Erweiterung **וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה** deutet an, was Mose auf dem Berg alles erwarten wird: Tafeln, Heiligtums-Anordnungen und Sabbatgesetz. Die Tafeln erhalten eine präzise Zweckbestimmung, sie dienen der Unterweisung. Aber warum noch mehr Texte? Der Vertragstext ist bekannt gemacht, das Volk hat sich verpflichtet, eine feierliche Kulthandlung und eine großartige Gottesschau haben stattgefunden. Wozu braucht Israel zusätzlich diese Tafeln? Die Vermutung liegt nahe, dass die Tafeln nicht an den Vertragsabschluss anknüpfen, sondern ihren Bezugspunkt an anderer Stelle haben.<sup>95</sup>

Der Verdacht wird noch verstärkt durch die Unklarheit der Verortung Moses im Anschluss an 24,11. Befindet er sich beim gemeinsamen Mahl mit der Gruppe auf dem Berg, oder ist er wieder im Lager beim Volk? Trifft ersteres zu, dann hätte das Mahl nur auf halber Höhe stattgefunden,<sup>96</sup> doch 9-11 wissen davon nichts. Auch die Anwesenheit Josuas und Hurs (24,14) kommt unerwartet, da beide in 24,9 nicht als Hinaufsteigende benannt wurden. Sie gehören wie auch das Thema *Rechtsprechung* in das Lager. Mose müsste daher eigentlich beim Volk sein und nicht auf dem Berg, wenn er den

<sup>94</sup> BLUM, aaO. 53; RENAUD, Théophanie 11.

<sup>95</sup> S.u. unter 24,14.

<sup>96</sup> So CHILDS, Exodus 508. Zwar gehöre das Thema *Rechtsprechung* ins Lager, der Ort des Dialogs sei jedoch "part way up the mountain". Die Inkonsistenzen beruhten auf dem "contracted style of the narrative". Doch 24,9-11 erzählen weder gedrängt, noch setzen sie eine Distanz zwischen den Mahlfeiernden und Gott voraus, die erst durch einen weiteren Aufstieg überbrückt werden könnte. Das tut im Übrigen nicht einmal 24,2 — dort wird die Absonderung Moses in horizontaler Begrifflichkeit formuliert (**נגד**).

Aufstiegsbefehl erhält. Zwischen 24,9-11 und 24,12 besteht also eine erhebliche Spannung, die allerdings recht einfach zu lösen ist, indem man 24,3-8 als Anknüpfungspunkt wählt, wo Mose beim Volk ist.

### 24,13

Mit Josua tritt ein neuer Akteur auf. In der Sinaiperikope ist er noch gar nicht in Erscheinung getreten, und so sind wir auf Ex 17,8-16 verwiesen. Dort ist er Moses Kriegermann, der gegen Amalek kämpft. Hier in 24,13a stehen Mose und Josua auf, aber nur Mose geht danach den Berg hinauf, Josuas Verbleib bleibt unerwähnt.<sup>97</sup> Bei Moses späterem Abstieg vom Berg 32,15ff tritt er unversehens wieder auf und äußert einige Worte, die stark an Ex 17,8-16 angelehnt sind.<sup>98</sup> Die beiden Kurzauftritte sagen den Lesern zwar nicht, was Josua gemacht hat, als Mose am Berg war und Israel um das Stierbild tanzte. Aber sie sagen — und darauf kommt es an —, was er nicht gemacht hat: Josua hat nicht um das Stierbild getanzt, er war nicht beteiligt, als der Abfall Israels geschah. Aber auch dies: Josua war nicht mit Mose auf dem Berg, hatte also keinen direkten Anteil am Geschehen zwischen Mose und Gott.

### 24,14

Der *x-qatal*-Adversativsatz 14a ist natürlich schwierig. Mose geht in 13b den Berg hinauf, danach spricht er mit den Ältesten. Man muss also 14a als Rückblende auffassen und 13b als Prolepse.<sup>99</sup> Die Prolepse ist bedingt durch die konzeptionell notwendige lokale Differenzierung zwischen Mose und Josua. Die Pluralformen in der direkten Rede Moses 14bc zeigen, dass Mose und Josua fortgehen und gemeinsam wieder zurückkommen wollen, was dann ja auch tatsächlich geschieht (32,17-18). Den Berg aber geht Mose allein hinauf. Damit hierüber kein Missverständnis entsteht, muss sofort nach der Mitteilung des gemeinsamen Aufbruchs (13a) der alleinige Aufstieg Moses (14a) eingeschoben werden.

Ansprechpartner Moses sind die Ältesten, was einen Bezug auf 24,9-11 nahelegen könnte, doch erschließt sich das Verständnis des Vorgangs erst, wenn man das Problem, um das es hier geht, beachtet: die Jurisdiktion. Entscheidend ist, dass Aaron und Hur gegenüber den Ältesten als Vertreter Moses zur Lösung von Rechtsproblemen benannt werden. Ex 17,8-16 in Verbindung mit Ex 18,13-27 klärt die Szene: In Ex 18,25-26 setzt Mose be-

<sup>97</sup> BEER, Exodus 128; NOTH, Exodus 162; SCHARBERT, Exodus 123 lassen auch Josua den Berg besteigen (vgl. LXX), DURHAM, Exodus 346: "at least some of the additional climb". Am Text bleiben ZENGER, Sinaitheophanie 78.84; CHILDS, Exodus 507.

<sup>98</sup> Nur hier der gemeinsame Gebrauch von גִּבּוֹר und חֵלֶשׁ, vgl. AURELIUS, Fürbitter 64, Anm. 38; BLUM, Pentateuch 91, Anm. 203.

<sup>99</sup> So auch BLUM, aaO. 89, Anm. 194.

währte und tüchtige Männer als Richter für einfache Streitfälle ein, er selbst richtet nur noch die schweren Fälle (18,26). Die Richter sollen gemäß Ex 18,26 die schweren Rechtsfälle vor Mose bringen — soviel ergibt sich aus Ex 18. Ist Mose jedoch für längere Zeit abwesend, so argumentiert Ex 24,14 im Anschluss daran, benennt er Stellvertreter: Aaron und Hur, die sich bereits in Ex 17,8-16 im wahrsten Sinne des Wortes als Stützen Moses ausgewiesen haben. Beide fungieren nun als Ansprechpartner für Richter, die sich mit schweren Fällen zu befassen haben. Die Tatsache, dass Mose die Ältesten über die aktuellen Ansprechpartner in Sachen Schwerverbrechen informiert, zwingt zu dem Schluss, dass die Ältesten hier als Richter angesprochen werden. Die unterschiedliche Terminologie kann die Funktionsidentität nicht verbergen. Daher bezieht sich auch 24,14f: **מִי-בְּעַל דְּבָרִים** auf die Ältesten. Sie sind die Herren über die Rechtsangelegenheiten, d.h. sie richten, und sie müssen sich im Zweifelsfall an die Stellvertreter Moses wenden.<sup>100</sup>

	Ex 18	Ex 24,14
Rechtsetzer	Jhwh	
Richter für schwere Fälle	Mose	Aaron und Hur
Richter für leichte Fälle	Richter, <b>אֲנָשֵׁי אֵמֶת</b>	Älteste, <b>בְּעָלֵי דְבָרִים</b>
Volk	Streitparteien	

Ist erst einmal die Verbindung nach Ex 17.18 hergestellt,<sup>101</sup> dann erklärt sich auch der Anschluss von 24,12. Die Tafeln sollen der Unterweisung dienen (24,12f). So sehr dieser Zweck — wie oben festgestellt — als Anschluss an Ex 24,4-8 und 24,9-11 aus unterschiedlichen Gründen nur schwer nachvollziehbar ist, so sinnvoll ist er im Anschluss an Ex 18 und Ex 24,3. Zunächst werden die Richter eingesetzt, dann die zur Rechtsprechung notwendigen Gesetze mitgeteilt, und diese schließlich zum beständigen Gebrauch dokumentiert.

Neben den Verbindungen nach Ex 17.18 wird aber auch Ex 32 vorbereitet. Mose und Josua sind abwesend, Aaron jedoch ausdrücklich nicht. Die Konstellation von Ex 32 ist komplett vorbereitet.

<sup>100</sup> M.E. muss auch Jes 50,8 so verstanden werden. Zuerst wird der Rechtsgegner herausgefordert: **מִי-בְּעַל מִשְׁפָּטֵי יְהוָה אֵלֵי**, sodann der Rechtsprecher: **מִי-יִרְיֶב אִתִּי וְעִמָּדָה יִחָדֵר**. Warum und in welchem Maße die Ältesten hier die Funktion von Richtern ausüben, muss die Redaktionsgeschichte klären, s.u. c. 4.6.1.1 u. 4.6.2.2.

<sup>101</sup> CHILDS, Exodus 508 beklagt eine "lack of coherence" zwischen Ex 18 und Ex 24, die auf eine "independent historical development" schließen lasse. Doch ist das Verhältnis m.E. so zu beschreiben: Die Struktur ist dieselbe, die Personen jedoch andere. Das deutet eher auf historische Abhängigkeit.

## 24,15

Die folgenden Sätze sind als *aufnehmende Wiederholung* zu verstehen. Die äußeren Gegebenheiten der vorderen Sinaiperikope werden noch einmal reaktiviert, um die Heiligtumsanordnungen Ex 25-31 in ein Szenario zu stellen, das Elemente aus Ex 19ff aufgreift.

Der Satz 15a nimmt die Prolepse 13b auf: Erzählung und erzählte Handlung sind wieder synchron, der Berg wird erneut Handlungsort. Die Wolke von 19,9.16; 20,21 wird wieder reaktiviert — ab 24,1 hat sie keine Rolle mehr gespielt. Die Darstellung ist aber nicht einfach eine Wiederholung von Ex 19f, sondern zeigt einen Hang zur Konzentration. Nur noch die Wolke ist von allen Erscheinungen übriggeblieben, Donner, Blitz und Getöse treten nicht mehr auf. Neu ist auch die Verwendung des Terminus כֶּסֶה für den Anwesenheitsmodus der Wolke.

## 24,16-18a

Mit 16a kommt ein neuer Zug ins Spiel, der כְּבוֹד יְהוָה, die Glorie Jhwhs. Mit ihm taucht auch wieder der Name *Sinai* auf, der inzwischen schon fast vergessen war (zuletzt in 19,23b). Die Wolke (15b) wird in 16a als sichtbarer Aspekt der Glorie aufgefasst (vgl. Ex 16,10; 40,34; Num 9,15). Überhaupt sind gewisse Ähnlichkeiten zu den Heiligtumstexten unabweisbar, z.B. der Ausdruck שָׁכַן für das Wohnen der Glorie Jhwhs (Ex 40,35; Num 10,12) oder der Vergleich mit dem Feuer 17a (vgl. Num 9,15f). Jhwh wohnt auf dem Berg Sinai so, wie er nachher im Heiligtum wohnen wird. Eine Abweichung ist jedoch zu vermerken. Was sich in Num 10,15 (und ganz ähnlich in Ex 13,21f) auf Tag und Nacht verteilt, wird hier zusammengeworfen: Wolke und Feuer sind zugleich zu sehen — eine „unübersehbare“ Mischung zweier Motive, die sonst erzählerisch getrennt sind.

Wie schon in 19,11b wird die Wahrnehmung Gottes durch das Volk auf die visuelle („für die Augen der Söhne Israels“) beschränkt. Bleibt noch die Sechs+Eins-Tages-Frist in 16bc zu erwähnen, die zweifellos aus Gen 1 entlehnt ist. Insgesamt erweist sich 24,15-18 als ein Sammelbecken verschiedenster Motive und Requisiten aus der Sinaiperikope und ihrem näheren und weiteren Umfeld.

## 24,18bc

Zum dritten Mal geht Mose den Berg hinauf. Das erste Mal (24,13a) haben wir proleptisch verstanden, bedingt durch die notwendige Rollendifferenzierung gegenüber Josua, das zweite Mal als Vollzug der Prolepse. Das dritte Mal (24,18b) bereitet dagegen Schwierigkeiten. Näher zu Gott kann Mose eigentlich nicht kommen als in die Wolke der Glorie. Die nachträgliche Behauptung, Mose steige erst jetzt den Berg hinauf, lässt das Hineingehen in



die Wolke als vorläufigen Akt erscheinen. Die Wolke reicht dann — so suggeriert der jetzige Zusammenhang — bis an den Fuß des Berges (vgl. 20,21b). Gott weilt aber keineswegs unmittelbar in der Wolke (so aber 20,21b), sondern an der Spitze des Berges (vgl. 19,20). Es kommt innerhalb der Wolke zu einer räumlichen Binnendifferenzierung, die im Vorkontext so nicht belegt ist. Sowohl 20,21b als auch 24,16c verstehen je auf ihre Weise die Wolke als in sich nicht mehr differenzierten Ort der Gegenwart Gottes.

Abschließend wird die lange Aufenthaltsdauer Moses auf dem Berg erzählt. Die Ungeduld des Volkes (32,1) erhält ein Motiv.

### 2.3 Die Topologie der vorderen Sinaiperikope

Unter Topologie verstehen wir sämtliche Bedeutungselemente, die die Akteure und das Geschehen verorten. Dazu gehören Nomina, die Örtlichkeiten referenzieren (z.B. Berg, Lager), Bewegungsverbren (z.B. kommen, gehen, hinauf- und hinabsteigen) und deiktische Elemente (z.B. verortende Präpositionen, *he-terminativum*).<sup>102</sup> Eine gesonderte Untersuchung der Topologie legt der Text nahe, weil die Organisation der Stationierung und Bewegung der Akteure am und auf dem Berg einen wesentlichen Teil der Handlung ausmacht. Es ist ja seit langem aufgefallen, dass die Verortungen der Akteure — insbesondere die von Mose und Volk — erhebliche Inkonsistenzen bergen.<sup>103</sup> Eine gezielte Analyse verspricht daher, etwas Ordnung in das Durcheinander des Auf und Ab zu bringen — vorher aber noch einige Klärungen.

Für große Verwirrung sorgt in der Sinaiperikope die ständige Vermischung von horizontaler und vertikaler Topologie. Manchmal *kommt* Gott zu Mose, was eher auf eine horizontale Bewegung weist, dann wieder geht er auf den Berg *herab*, führt also eine vertikale Bewegung aus. Mose *kommt* zu Gott bzw. zum Volk und kehrt wieder zurück, manchmal aber geht er auch *hinauf* zu Jhwh und wieder *hinunter* zum Volk. Das Augenmerk muss auch jenen "Bewegungen" gelten, die gar nicht ausgeführt werden, seien es Verbote, seien es unausgeführte Gebote. Auch sie implizieren ja eine bestimmte Vorstellung vom räumlichen Verhältnis der Akteure zueinander. Schließlich dürfen auch die statischen Verortungen nicht vergessen werden.

<sup>102</sup> Vgl. SCHWEIZER, Grammatik 261-266.

<sup>103</sup> NOTH, Exodus 123: "Das Hinaufsteigen und Herabsteigen Moses wiederholt sich seltsam häufig, und zwar so, daß nicht immer ganz folgerichtig an den jeweils im Laufe der Erzählung vorausgesetzten Standort des Mose angeknüpft wird." WELHAUSEN, Composition 82: "ein naturgemäß fortschreitender Zusammenhang lässt sich hier nicht einmal im Ganzen und Großen erkennen".

Verfolgen wir die Geschehnisse im Einzelnen, wie sie aus der im Anhang beigegebenen Tabelle zur Topologie hervorgehen. Jhwh scheint bei Ankunft des Volkes auf dem Berg zu weilen, Mose jedenfalls geht zu Gott hinauf und spricht mit ihm, ohne dass von Gott gesagt wird, er komme erst zum Berg. Die Szenenfolge 19,3b-9 bringt dieser klaren Raumaufteilung gegenüber eine Störung ein. 3b ignoriert den Aufstieg Moses zum Berg, wenn gesagt wird, Jhwh rufe ihm vom Berg herab zu. Konsequenterweise steigt Mose auch nicht hinab, wenn er in 7a Jhwh wieder verlässt, sondern kommt einfach zum Volk und kehrt auch in 8f ohne Aufstieg wieder zu Jhwh zurück. Erst in 14a wird der Abstieg Moses zum Volk erzählt. Die horizontalen Bewegungen 7a und 8f werden durch vertikale in 3a und 14a gerahmt.

Ähnlich uneinheitlich zeigt sich die Verortung Gottes. 3a setzt ihn auf dem Berg weilend voraus, aber 3b lässt bereits erste Zweifel aufkommen. Lässt man die unbrauchbare Erklärung, Mose sei nur halb den Berg hinaufgestiegen, beiseite, stehen zwei Erklärungsmöglichkeiten zur Verfügung. Entweder ignoriert 3b die Vertikalität der Bewegung Moses, oder מֶן-הָהָר impliziert eine Position Jhwhs über dem Berg (oder beides). Die erste Variante würde mit 8f kongruieren, wo sich Mose horizontal auf Jhwh zubewegt. Aber wo ist Jhwh lokalisiert, wenn Mose ohne Aufstieg zu ihm kommen kann? Die Ankündigung 11b, Jhwh werde auf den Berg Sinai herabsteigen, verwundert nach 3a. Die Voraussetzung, Jhwh sei bereits auf dem Berg, scheint nicht mehr zu gelten. Da ist es nur noch ein kleiner Widerspruch, wenn in 9c nicht die Herabkunft, sondern das Kommen Jhwhs angekündigt wird.

Der Beginn der Theophanie in 19,16b zeigt sich in vollem Einklang mit der anfänglichen Vorstellung in 3a. Ohne dass ein Kommen oder Herabgehen Gottes erzählt wird, zeigen sich die Theophänomene am Berg. Entsprechend wird auch die Verortung des Volkes aus 2d wieder aufgegriffen: Das Volk hält sich im Lager auf, das in einer gewissen Distanz zum Berg liegt. Diese Position wird nun verlassen. Mose, der in Übereinstimmung mit 14a beim Volk ist, führt es an den unteren Bereich des Berges. Die Formulierung לִקְרַאת הָאֱלֹהִים signalisiert die unmittelbare Nähe von Volk und Gott. Dem entspricht die Aussage in 18d, wonach der gesamte Berg zitterte. Der gesamte Berg ist nunmehr Ort der Präsenz Jhwhs und das Volk steht auf seinem unteren Teil.<sup>104</sup> 18b trägt nach, dass Jhwh auf den Berg herabgestiegen ist — in völliger Entsprechung zur Ankündigung 11b, aber in Widerspruch zu 3a-14a, wonach Jhwh keineswegs zunächst abwesend war.

<sup>104</sup> DOZEMAN, Mountain 30: "Note, for example, how the divine presence on the mountain is simply presupposed at the outset of the account (Exod 19:2b-3a), how the identification of God with the mountain is reinforced in the subsequent description of theophany, where again there is no depiction of a divine approach to the mountain (Exod 19:16ab-17)".

Ab 19,20 geht die Erzählung völlig andere Wege. Jetzt erst soll Jhwh herabgekommen sein — eine Information, die weder mit 19,16 noch mit 19,18 zu vereinbaren ist. Mose geht in 20c zum Gipfel hinauf und in 25a wieder hinab — eine in sich stimmige Sache, aber ebenfalls mit dem Vorkontext kaum zu vereinbaren. Wenn der ganze Berg Ort der Präsenz Gottes ist, wenn Mose und Gott bereits miteinander gesprochen haben (19bc), warum muss dann Mose jetzt hinaufgehen, um mit Jhwh sprechen zu können?

Das Volk zieht sich in 20,18d vom Berg zurück und nimmt entfernt davon Aufstellung. Offensichtlich ist Mose in diese Bewegung inkludiert, sonst wäre der nachfolgende Dialog nicht vorstellbar. Interessanterweise ist Gott gemäß 20,20c *gekommen*. Eine Auskunft, die weder die Vorstellung der Herabfahrt Jhwhs aufnimmt, noch die, Gott sei permanent auf dem Berg, vielmehr entspricht sie der Ankündigung von 19,9c.

Mose entfernt sich nun vom Volk und nähert sich der Wolke, in der Gott weilt. Er unternimmt dazu keinen Aufstieg, was darauf hindeutet, dass die Wolke nicht allein den Gipfel bedeckt, sondern den Berg insgesamt. Das deckt sich mit den Beobachtungen in 19,17a.18d, wonach der gesamte Berg als Ort der Anwesenheit Gottes vorzustellen sei.

Die Aussage Jhwhs 20,22d, er habe vom Himmel herab geredet, ist mit den bisherigen Beobachtungen nicht leicht zu vereinbaren. Nach 3a.16b war er schon bei der Ankunft Israels auf dem Berg, nach 19,11b.18b.20a ist er auf ihn herabgestiegen, nach 19,9c; 20,20c ist er gekommen — drei Möglichkeiten, die aktuelle Gegenwart Gottes zu explizieren, aber alle drei scheinen der Auskunft zu widersprechen, Jhwh habe vom Himmel herab geredet. Sucht man trotz dieser Unstimmigkeiten einen Bezugspunkt, dann kann mit dieser Aussage eigentlich nur die Mitteilung des Dekalogs gemeint sein (20,1 mit 20,19d), was im Endtext aber nur schwer nachzuvollziehen ist.

Völlig neue Aspekte bringen die Verse 24,1-2 in den Text. Zunächst wird in 1b der Aufstieg zu Jhwh angeordnet. Das entspricht der Vorstellung von 19,11b.12b.20bc.24e, wonach der Gipfel des Berges — und nur er — als Ort der Gottesbegegnung vorzustellen sei, und widerspricht gleichzeitig 19,17ab.18d; 20,21, wonach der gesamte Berg Ort der Gottesgegenwart ist. Aber im Gegensatz zu den erstgenannten Stellen, erscheint hier mit dem Aufstieg die Gottesnähe noch nicht realisiert. Der Gipfel des Berges wird noch einmal differenziert. Auch nach erfolgtem Aufstieg kann man sich noch in der Ferne verbeugen, erst eine weitere Annäherung, die allerdings Mose vorbehalten bleibt (2ab), hat die unmittelbare Nähe zu Jhwh zur Folge. Diese zusätzliche Differenzierung ist dem gesamten Vorkontext fremd.

Mose kehrt in 24,3a wieder zum Volk zurück, ohne allerdings herabzusteigen, was nach 24,1b folgerichtig wäre. Die horizontale Bewegung entspricht vielmehr 20,21b, wo sich Mose der Dunkelwolke genähert hat. Am nächsten Morgen opfern die Israeliten am Fuß des Berges (24,4c.5b). Offen-

sichtlich haben sie ihren Platz in der Ferne verlassen und sich wieder dem Berg genähert — die Theophanie wird als abgeschlossen vorausgesetzt.

In 24,9a wird der angeordnete Aufstieg ausgeführt. Die in 24,1bc gebotene topologische Binnendifferenzierung wird jedoch nicht realisiert. Auch die Vorstellung, der gesamte Berg sei Ort der Gottespräsenz, fehlt hier, was aber nach dem Ende der Theophanie konsequent ist.

Der Szene 24,12-14 fehlt eine topologisch kohärente Anknüpfung an 24,11, da ein Abstieg Moses und seiner Begleiter zum Volk nicht berichtet wird, der Aufstiegsbefehl jedoch eine Position am Fuße des Berges voraussetzt. Unklar ist auch, wo sich der Dialog zwischen Mose und Jhwh abspielt. Der Vorkontext setzt ja stets voraus, dass Mose einen — wie auch immer gearteten — Ortswechsel vornehmen muss, um mit Jhwh reden zu können. Das scheint hier nicht der Fall zu sein. Jhwh spricht zu Mose, obwohl sich dieser offenkundig weder auf dem Berg noch in der Wolke befindet.

Beachtet man den Gesamtzusammenhang von 24,15-17, dann liegt offensichtlich die Vorstellung zu Grunde, dass die Wolke den Gipfel des Berges Sinai bedeckt. Das ergibt sich einerseits aus 17a, aber auch aus der Tatsache, dass Mose zuerst hinaufsteigen muss, bevor er die Wolke erreicht. Trifft dies zu, dann liegt hier eine andere Vorstellung vor als in 20,21, wo Mose den Berg nicht besteigen muss, um in die Wolke zu kommen.

Der Eintritt Moses in die Wolke 18a wirft wieder einige topologische Fragen auf. War Mose vorher noch nicht ganz oben, oder liegt hier abermals eine Binnendifferenzierung vor wie in 24,1-2, wonach der Aufstieg allein noch keine Gottesnähe begründet?

Vollends problematisch ist schließlich die letzte Erzählung vom Aufstieg Moses in 18b. Mose ist ja nicht nur bereits hinaufgestiegen, er ist sogar schon in die Mitte der Wolke gelangt. Hier muss wieder die Vorstellung zu Grunde liegen, dass die Wolke doch bis zum Bergsaum reicht, und nun Mose innerhalb der Wolke den Berg besteigt. Der Vorkontext stellt das allerdings anders dar.

Die Befunde sollen nun systematisiert werden. Die vordere Sinaiperikope kennt offensichtlich vier verschiedene Konzeptionen, die Bedingung der Möglichkeit einer Gottesbegegnung darzustellen:

- Gott weilt permanent auf dem Berg (19,3a.16).
- Gott weilt im Himmel, bzw. über dem Berg (19,3b?; 20,22d).
- Gott kommt (in der Wolke) (19,9c; 20,20c).
- Gott fährt auf den Berg herab (19,11b.18b.20ab; 24,15b.17a?).

Als konkreter Ort der Gottesbegegnung werden genannt bzw. impliziert:

- Der Gipfel des Berges (19,3a.14a.11b.13f.20-25; 24,1-2.9-11.12-18).
- Der Saum / das Unterteil des Berges (19,17.18d.19bc; 20,21b; 24,3a).

- Die Wolke (19,9c.17.19bc; 20,21bc; 24,15-18).
- Unbestimmt sind 19,8f.9f; 24,12a.

Manche Textstellen werden zweimal aufgeführt, weil die Ortsbestimmung *Wolke* sowohl mit dem Gipfel als auch mit dem Saum des Berges kombiniert werden kann. Kombiniert man die Aussagen über den Modus der Gegenwart Gottes und die über den Ort der Gottesbegegnung, dann ergibt sich eine weitere Differenzierung: Zwar gehen sowohl 19,3a als auch 19,11b davon aus, dass die Gottesbegegnung auf dem Gipfel stattfindet, 19,3a setzt jedoch den permanenten Aufenthalt Jhwhs auf oder über dem Gipfel voraus, während 19,11b die Herabkunft erst erwartet.

Stellen wir eine einfache Frage: Was ereignet sich eigentlich *auf* dem Berg? Nun, dort finden Dialoge zwischen Mose und Jhwh statt, bei denen es um die Ankündigung der Ereignisse (19,3a mit 19,14a) und um die Organisation der Topologie ("Wer darf hinauf?" 19,20-25) geht. Nach Abschluss der Theophanie ist der Gipfel des Berges Ort der Gottesschau (24,9-11), angekündigter Ort der Tafelübergabe (24,12-14) und abermals Ort eines Gesprächs zwischen Jhwh und Mose (24,15-18). Während der Theophanie jedoch finden die wichtigen worthaften Ereignisse gerade nicht auf dem Berg statt: weder das Zwiegespräch Gottes mit Mose (19,19bc), noch die Dekalogverkündigung (20,1), noch die Mitteilung des Bundesbuches (20,21b mit 24,3a). Diejenigen Redebeiträge, die die worthaften Ereignisse ankündigen (19,3-6 und 19,9), schweigen sich über den präzisen Ort aus.

Ganz anders jene Textpartien, die den Zugang zum Berg regeln (19,12a-13e.21a-24f). Das Verbot, den Berg hinaufzugehen, impliziert notwendig, dass nicht der Saum, sondern der Gipfel der Ort der Gottesbegegnung ist. Nicht zufällig steht vor den Verbotsreden jeweils der Bericht, Jhwh sei auf den Berg Sinai heruntergegangen (19,11b und 19,20ab [zur Spitze!]). Innerhalb der Widersprüchlichkeiten ergibt sich aber eine wichtige Koinzidenz. Die Abschnitte, die worthafte Ereignisse erzählen, gehen davon aus, dass sie am Bergrand stattfinden. Diejenigen Texte, die den Berg für das Volk abriegeln, gehen davon aus, dass der Gipfel des Berges der eigentliche Ort der Gottesbegegnung ist — was aber erst ab 24,9 erzählerisch realisiert wird.

## 2.4 Die Epistemologie der vorderen Sinaiperikope

Unter Epistemologie verstehen wir alle Bedeutungselemente eines Textes, die über Erkenntnisgewinn, Erkenntnisstatus oder Erkenntnisverlust bzw.

-verhinderung der Textakteure eine Aussage machen.<sup>105</sup> In das Blickfeld rücken die Verben der Wahrnehmung, des Wissens und des Mitteilens. An unserem Text empfiehlt sich eine gesonderte Untersuchung dieses Aspektes, weil das Thema *Wer hat was gesehen oder gehört?* mehrfach angeschlagen wird. Dazu gehört auch das Nichthören, Nichtwissen etc., das Verbot, etwas zu hören oder zu sehen und die Aufforderung, etwas zu hören oder zu sehen.

Verfolgen wir die Geschehnisse im Einzelnen, wie sie aus der im Anhang beigegebenen Tabelle zur Epistemologie hervorgehen. Zu Beginn des Textes ist die Konstellation recht klar. Israel lagert gegenüber dem Berg, Mose hingegen tritt in Kommunikation mit Jhwh. Das Volk erfährt allein aus dem Hin- und Herpendeln Moses, was Jhwh spricht. Die Position gegenüber dem Berg ist nicht geeignet, das Sprechen Jhwhs wahrzunehmen, geschweige denn zu verstehen. Obwohl zwischen 19,3a und 3b eine gewisse topologische Spannung besteht, bleibt die epistemologische Relation davon unberührt. Der Inhalt der Jhwh-Rede 19,3c-6 kündigt in zweifacher Weise einen Wissenserwerb des Volkes an: Zunächst soll Mose die aktuelle Jhwh-Rede übermitteln, diese aber blickt ihrerseits voraus auf das Hören der Stimme Jhwhs durch das Volk. 19,9d kündigt abermals einen Erkenntnisgewinn Israels an. Diesmal ist nicht die Stimme Jhwhs Gegenstand der Perzeption, sondern das Sprechen Jhwhs mit Mose. Eine dritte Ankündigung von Wissenserwerb finden wir in 19,11b. Hier geht es im Unterschied zu den vorigen nicht um auditive, sondern um optische Wahrnehmung Gottes.

Der erste Teil der Erzählung impliziert mithin ein erhebliches Informationsdefizit auf Seiten des Volkes Israel und kündigt in dreifacher Variation seine Behebung an:

- durch Hören auf die Stimme Jhwhs (19,5b),
- durch Hören auf das Reden Gottes mit Mose (19,9c),
- durch das Sehen der Herabkunft Jhwhs auf den Sinai (19,11b).

Die Sätze 19,12a-13e zielen ebenfalls auf die Information des Volkes, da Mose sie an das Volk übermitteln soll. Doch gegenüber den Redebeiträgen in 19,3-9 zeigt sich hier eine gegenläufige Tendenz. Nicht die Kommunikation zwischen Jhwh und Israel wird angekündigt, sondern vielmehr die Distanzierung der beiden voneinander. Wie soll Israel Jhwh hören, wenn sie überhaupt nicht in seine Nähe kommen dürfen?

Die gegenteilige Intention kommt in 19,13f wiederum zum Tragen. Israel soll den Berg besteigen, um somit in die Lage versetzt zu werden, in Kommunikation mit Jhwh zu treten.

Nach seinem Abstieg vom Berg (19,14a) teilt Mose dem Volk mit, was ihm in 19,10.11a (nicht aber in 19,11b-13e) aufgetragen wurde. Das Volk weiß nun, wie es sich vorbereiten soll. Es weiß jedoch nicht, dass es nicht

<sup>105</sup> Vgl. SCHWEIZER, Grammatik 171ff.

auf den Berg darf, auch weiß es nicht, was exakt geschehen wird, da weder 9c noch 11b je mitgeteilt wurden. Allenfalls die vage Ankündigung 5b ist jetzt bekannt.

Mit 19,16 beginnt die Theophanie. Das Zittern des Volkes setzt die Wahrnehmung der Erscheinungen voraus. Ob sie als Naturerscheinungen oder als Gotteserscheinungen verstanden werden, bleibt unklar. Entweder ist die Ambivalenz beabsichtigt, weil sie die Furchtbarkeit der Szene noch verstärkt, oder die Phänomene sind für die Textakteure auch ohne explizite Deutung so vertraut, dass sie sie richtig deuten. Die Wahrnehmung der Erscheinungen ist offenkundig auch von der Position im Lager aus möglich. Wenn die Israeliten nun trotzdem das Lager verlassen und sich an das Unter- teil des Berges stellen, dann in der Absicht, die Bedingungen der Möglichkeit zu weitergehenden Wahrnehmungen zu verbessern. Lässt die Position im Lager nur die Rezeption von Donner und Blitz zu, so ist am Fuß des Berges darüber hinaus das Hören der Stimme Jhwhs bzw. des Dialogs zwischen Jhwh und Mose möglich. Anders verhält es sich mit dem Sehen der Herabkunft Jhwhs (19,11b). Das ist auch vom Lager aus möglich (19,16), und daher ist es kein Widerspruch, wenn 19,12a-13e die Postierung am Fuß des Berges verbietet.

Die Ankündigung 19,9c wird in 19,19bc realisiert, Mose und Gott reden miteinander. Es wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, dass das Volk die Wechselrede verfolgt, doch lässt der Handlungsablauf keinen anderen Schluss zu, zumal nach dem Vorrücken des Volkes an den Bergsaum die topologischen Voraussetzungen dafür gegeben sind. Auch wird nicht erwähnt, dass Mose sich seit dem gemeinsamen Auszug aus dem Lager vom Volk entfernt hat.

Mit dem Abstieg Jhwhs und dem Aufstieg Moses zum Berg Sinai in 19,20 tritt eine völlig neue topologisch-epistemologische Konstellation in Kraft. Keineswegs der gesamte Berg ist Ort der Gottesgegenwart, sondern ausdrücklich nur dessen Gipfel. Ganz im Gegensatz zu 19,19 — und insofern konsequent — muss Mose erst hinaufsteigen, will er mit Jhwh reden. Umgekehrt gilt für das Volk: Am Bergrand, wo es sich aufhält, ist ein Hören der Worte Jhwhs unmöglich, vielmehr muss Mose zuerst herabsteigen, um das Volk von den Worten Jhwhs in Kenntnis zu setzen.

Nachdem Mose wieder beim Volk ist, teilt er diesem mit, was ihm von Jhwh aufgetragen wurde. Obgleich nach 19,17 am Bergsaum postiert und somit eigentlich zur direkten Rezeption von Gottesworten in der Lage, benötigt das Volk die Vermittlung Moses. Diese konzeptionelle Linie wird von 20,18a bestätigt. Das Volk nimmt keineswegs Worte oder auch nur die Stimme Jhwhs wahr, sondern allein Donner, Fackeln, Rauch und Schofarschall. Abgesehen vom Schofarschall entspricht das der Linie von 19,11b, wonach die Herabkunft Jhwhs allein auf die optische Wahrnehmung abzielt.

Von ganz anderen Vorstellungen geht dagegen 20,19 aus. Das direkte Reden Gottes mit dem Volk ist Voraussetzung der Bitte, nunmehr eine andere Kommunikationsstruktur zu etablieren. Die direkte Wahrnehmung Gottes wird ausgeschlossen, die indirekte über Mose eingeführt. De facto realisierten 19,20-25 bereits diese Struktur, die mündlich getroffene Vereinbarung erscheint demgegenüber nachträglich. Wenn sich das Volk daraufhin in der Ferne aufstellt, Mose andererseits sich dem Dunkel nähert, werden die topologischen Voraussetzungen für die soeben vereinbarte epistemologische Struktur geschaffen.

In 20,22 ruft Jhwh einen früheren Wahrnehmungsvorgang in Erinnerung. Die Israeliten haben wahrgenommen, dass Jhwh mit ihnen gesprochen hat. Diese Wahrnehmung unterscheidet sich aber fundamental von der in 19,11b; 20,18a. Dort geht es nur um den optisch-akustischen Aspekt, hier dagegen geht es um Jhwh, der mit Israel redet, also um den Sprecher, der hinter den optisch-akustischen Signalen steht, und um verstehbare Worte.

Wie schon vorher 20,22b, so signalisiert auch 21,1, dass Mose Anweisung erhält, das Volk mit weiteren Informationen zu versorgen. Mose führt die Anweisung in 24,3 auftragsgemäß aus. 20,21 und 24,3 entsprechen der in 20,19 inaugurierten Wahrnehmungsstruktur. Mit den Versen 19,20-25 teilen sie die Auffassung, dass Israel nicht direkt die Worte wahrnehmen kann, sie differieren freilich in der topologischen Realisierung der epistemologischen Diastase. Während 19,20-25 die vertikale Achse betonen (Jhwh ist auf der Spitze des Berges, und nur dort ist Kommunikation mit ihm möglich), vertreten 20,21 und 24,3 eine horizontale Topologie (das Volk steht in der Ferne, Mose nähert sich der Wolke, und nur dort ist Kommunikation möglich). Anders argumentiert hingegen 24,1-2. Jetzt ist wieder der Aufstieg zum Berg die notwendige — hier allerdings ausnahmsweise nicht hinreichende — Bedingung zur Wahrnehmung Jhwhs.

Nach den Mitteilungen Moses in 24,3.7 haben Mose und Volk fast denselben Wissensstand erreicht. Dekalog und Bundesbuch sind dem Volk bekannt, lediglich die Prohibitive 19,11b-13e.21-24 harren noch auf ihre Weiterleitung. Doch schon 24,9-11 heben diesen Zustand weitgehender Gleichheit wieder auf. Mose, Aaron, Nadab, Abihu, sowie siebzig von den Ältesten Israels besteigen den Berg und nehmen dort Jhwh in unvergleichlicher Weise wahr. Eine ganz andersartige epistemologisch-topologische Konzeption stellt sich hier vor. Die optische Wahrnehmung Jhwhs ist im Vorkontext auf die Theophänomene Donner, Blitz und Rauch beschränkt, und zudem ist dafür ein Aufstieg zum Berg nicht notwendig (19,11b-13e; 20,18a). Der dient im Vorkontext ohnehin dem verstehenden Hören der Gottesworte (19,3a.20-25) und nicht dem Sehen Gottes.

Die Anweisung 24,12 ergeht wieder exklusiv an Mose. Mit den Tafeln wird ein neues Kommunikationsmedium zwischen Jhwh und Israel einge-



führt. Die Worte Jhwhs verlieren ihren Aktualcharakter und gewinnen stattdessen Permanenz. Die Tafeln und das Bundesbuch machen den Wissenserwerb Israels unabhängig von der theophanen Gegenwart Jhwhs, vom Ort des Gottesberges und dem beschränkten Zeitraum des Aufenthalts dort. Überdies ist jederzeit eine wiederholende Aneignung der Worte möglich. Umso merkwürdiger, dass die wiederkehrende oder auch nur erstmalige Rezeption des Tafelinhalts im weiteren Verlauf der Erzählung nicht berichtet wird.

Mit 24,15 wird eine Wahrnehmungsstruktur reaktiviert, die ähnlich bereits in 19,11b-13e.20-25 gegolten hat. In Aufnahme von 19,11b wird für das Volk die optische Wahrnehmung der Theophänomene aus der Distanz als Zweck der Theophanie vorgestellt. Für Mose hingegen ist der Aufstieg zum Berg und das verstehende Wahrnehmen der Worte Jhwhs Ziel der Ereignisse. Im Unterschied zu 19,20 und zu 24,16c wird in 24,18a über das Besteigen des Berges hinaus das Eintreten Moses in die Wolke als topologische Voraussetzung der Epistemologie dargestellt. Was in 19,20 und 20,21 getrennt war, fällt hier zusammen.

Die Wahrnehmungstruktur der vorderen Sinaiperikope zeigt zwar divergierende epistemologisch-topologische Konzeptionen, aber auch Elemente der Kontinuität sind zu finden. So tritt fast durchweg Jhwh als Emittent, das Volk als Rezipient und Mose als Mediator von Wissen auf. Nur dreimal, und zwar wenn Mose die Antwort des Volkes überbringt (19,9f), wenn Mose und Jhwh das Wechselgespräch führen (19,19bc), und wenn Mose in 19,23 antwortet, tritt Jhwh als Rezipient auf. Niemals ist Jhwh direkt Empfänger von Redebeiträgen des Volkes. Mose überbringt entweder Worte des Volkes an Jhwh oder Gottesworte an das Volk. Die Stellen, an denen Mose Äußerungen tätigt, die ihm nicht vorher in den Mund gelegt wurden, sind schnell aufgezählt: Im Wechselgespräch 19,19bc verrät der Text den Inhalt der Reden nicht. Bei der kurzen Antwort in 19,23 beruft sich Mose — wenn auch nicht ganz korrekt — explizit auf zuvor erteilte Anordnungen Jhwhs. Die einzige Stelle, an der Mose tatsächlich in eigener Verantwortung spricht, ist 20,20, wo er dem Volk den Zweck der Theophanie auseinandersetzt. Bleibt noch der Vertragsabschluss in 24,8, dem zwar keine explizite Beauftragung durch Jhwh vorausgeht, der aber als Koinzidenz-Sprechakt die göttliche Legitimation impliziert.

## 2.5 Topologie und Epistemologie im Überblick

Besonderes Interesse verdienen die Topologie Jhwhs sowie Topologie und Epistemologie des Volkes, denn hier hat der Durchgang durch den Text ein

uneinheitliches Bild hinterlassen. Zunächst sollen die verschiedenen Konzeptionen und die sie vertretenden (Teil-)Texte identifiziert werden.

Um bei der klarsten Konzeption anzufangen: Gemäß 19,11b.18b.20ab steigt Jhwh auf den Sinai herab, 19,20b präzisiert überdies „zur Spitze“, eine Zusatzbestimmung, die auch in 24,17a erwähnt wird. Laut 19,11b ermöglicht die Herabkunft Jhwhs dem Volk die optische Wahrnehmung Gottes, ein Hören von Worten Jhwhs ist dagegen nicht intendiert, sondern im Gegenteil durch 19,12a-13e geradezu ausgeschlossen. Identisch ist die Konstellation in 19,20-25, wo das Volk ebenfalls den Berg nicht besteigen darf und zur Kommunikation mit Jhwh vollständig von der Mittlerschaft Moses abhängt. Die Beschränkung auf die Wahrnehmung der Theophänomene Donner, Fackeln, Rauch und Schofarschall begegnet ebenfalls in 20,18a. Schließlich ist noch 24,17a zu nennen, wo im Anschluss an 19,11b und 20,18a dem Volk lediglich die optische Wahrnehmung der Theophänomene zugebilligt wird, und wo überdies deutlich ist, dass Jhwh auf der Spitze des Berges weilt.

Das Verbot den Berg zu besteigen, die Beschränkung auf optische Wahrnehmung der Theophänomene und die Herabfahrt Jhwhs auf den Gipfel des Berges korrespondieren miteinander und ergänzen sich zu einem stringenten topologisch-epistemologischen System. Wir bezeichnen diese Konzeption der besseren Verständlichkeit halber als *Jhwh-Jarad-Typ*, weil die in einigen Stellen genannte Herabfahrt Jhwhs als typisches Merkmal gelten kann.

Dem steht eine andere Konzeption entgegen, die in 19,3a ihren Anknüpfungspunkt hat. Die Aussage, Mose gehe zu Gott hinauf, impliziert, dass Jhwh bereits auf dem Berg weilt, und nicht erst zu Beginn der Theophanie dorthin herabfährt. Dieser Konzeption entsprechen die Verse 19,16-17, denn die Theophanie beginnt (19,16ab), ohne dass Jhwhs Herabkunft im Vorkontext erzählt wird. Das Volk nimmt die Theophänomene am Berg wahr (19,16cd) und wird daraufhin von Mose an das Unterteil des Berges geführt. Dort findet in unmittelbarer Nähe zum Volk das Zwiegespräch zwischen Mose und Gott statt (19,19bc). Nach dieser Konzeption ist es nicht notwendig, den Berg zu besteigen, um mit Gott reden zu können. Das ist die unvermeidliche Schlussfolgerung aus 19,19bc und aus 20,19. Die wird auch durch 20,21bc und 24,3a bestätigt, wo Mose keinerlei vertikale Bewegungen unternimmt, wenn er zu Jhwh kommt oder ihn verlässt. Nach dieser Konzeption ist der gesamte Berg der Ort der Gottesgegenwart und nicht nur dessen Spitze.

Doch ist es notwendig, nochmals zu differenzieren. Während 19,3a und 19,16 implizieren, dass Jhwh bereits auf dem Berg weilt, wenn Israel dort eintrifft, gehen 19,9c und 20,20c davon aus, dass Gott zum Berg *kommt* (בוא, aber nicht ירד!). Weiter gehen 19,9c und die darauf bezogenen Sätze 19,19bc davon aus, dass das Volk nur Stimmen wahrzunehmen vermag, nicht aber artikulierte Worte. Wenn sich auch beide Konzeptionen darin ei-

nig sind, dass die Begegnung zwischen Jhwh und Volk am Bergsaum stattfindet, so erscheint es doch sinnvoll, hier nochmals zu differenzieren. Wir nennen die eine Konzeption im Folgenden *Jhwh-Berg-Typ*, weil hier der Berg als permanenter Wohnort Gottes vorgestellt ist. Die andere — insgesamt dritte — nennen wir *Jhwh-kommt-Typ*.

Eine vierte Konzeption verortet Jhwh während der Theophanie weder am Fuß noch am Gipfel des Berges, sondern im Himmel (20,22d). Sie geht überdies davon aus, dass Jhwh direkt mit dem Volk geredet hat. Die Sinaiperikope, wie sie heute vorliegt, kennt allerdings keine direkte Anrede Jhwhs an das Volk, auch nicht vom Himmel aus. Wir nennen diese Konzeption *Jhwh-Himmel-Typ*.

Völlig erratisch erscheint der Satz 19,13f. Hier soll und darf das Volk den Berg hinaufsteigen, was nach der erstgenannten Konzeption verboten, nach der zweit- und drittgenannten dagegen überflüssig ist, da auch am Fuße des Berges die Begegnung mit Gott möglich ist. Wir nennen diese Konzeption *Volk-oben-Typ*.

Als eigenständige — mithin sechste — Konzeption muss der Abschnitt 24,9-11 gerechnet werden. Zwar ist hier wie in der ersten Konzeption der Berggipfel der Ort der Gottesbegegnung, doch die Anwesenheit der siebenzig Ältesten sowie die Betonung der Schau Gottes sind allen anderen Konzeptionen völlig fremd. Sie wird im Folgenden als *Visio-Dei-Typ* bezeichnet.

Die sechs gefundenen topologisch-epistemologischen Typen stehen nun keineswegs je insulär im Text, sondern sind durch ein Netz von Ankündigungen, Verboten, Einschränkungen und Erlaubnissen miteinander verknüpft.

	Jhwh-Jarad-Typ	Jhwh-Berg-Typ	Jhwh-kommt-Typ	Jhwh-Himmel-Typ	Volk-oben-Typ	Visio-Dei-Typ
Ankündigung	19,11b	3,12	19,9c	-	19,13f	-
Einschränkung	20,22	19,12b-13e 20,22	19,12b-13e	-	19,12b-13e	24,1-2
Realisierung	(19,18b) 19,20ab	19,16-17.19 20,18b-19.21	19,19bc 20,20	(20,22)	-	24,9-11

Das Verbot, den Bergsaum zu berühren (19,12b-13e), widerspricht dem Jhwh-Berg-Typ und dem Jhwh-kommt-Typ grundsätzlich. Dennoch, gleichsam unberührt von den massiven Drohungen, tritt das Volk in 19,17b an das Unterteil des Berges. Dagegen haben der Jhwh-Himmel-Typ und der Jhwh-Jarad-Typ ein Interesse an Distanz zwischen Volk und Jhwh. Allerdings stehen beide in anderer Hinsicht in scharfem Widerspruch. Während beim

Jhwh-Jarad-Typ das Volk nur von unten und nur optisch die Theophänomene am Berg wahrnimmt, spricht beim Jhwh-Himmel-Typ Jhwh direkt mit dem Volk — größer könnte der Gegensatz nicht sein.

Ähnliches ist bei der Gottesschau 24,9-11 zu beobachten. Die als Aufstiegserlaubnis getarnte Einschränkung 24,1-2 erfüllt denselben Zweck wie 19,11b-13e: Eine sehr enge Gemeinschaft und große Nähe zu Gott soll proleptisch eingeschränkt werden. Weitere Gemeinsamkeiten schließen sich an. Weder die Einschränkungen und Verbote von 19,11b-13e noch die von 24,1-2 werden von Mose jemals dem Volk mitgeteilt, und beide werden nicht realisiert. So wie das Volk in 19,17b unbeeindruckt den Bergsaum betritt, so besteigen auch in 24,9 Mose und seine Begleiter den Berg und nähern sich allesamt ohne Einschränkung dem Gott.

Der Jhwh-Himmel-Typ wird weder angekündigt noch realisiert, lediglich im Rückblick findet er Erwähnung. Doch die hat weitreichende Konsequenzen, denn wenn es wahr ist, dass Jhwh — wenn auch aus großer Distanz — direkt mit dem Volk gesprochen hat, dann ist der Jhwh-Jarad-Typ im Unrecht, denn dieser kennt allein die Kommunikation Moses mit Jhwh. Auch der Jhwh-kommt-Typ widerspricht dem Jhwh-Himmel-Typ. Zwar besteht nach dem Vorrücken des Volkes an den Bergsaum die Möglichkeit, dass Volk und Jhwh direkt miteinander reden, realisiert wird diese Möglichkeit jedoch nicht — auch in 19,19bc sprechen Jhwh und Volk nicht direkt miteinander.

Das spannungsvolle Mit- und Gegeneinander der verschiedenen topologisch-epistemologischen Konzeptionen muss im Rahmen der diachronen Analyse des Textes weiter geklärt werden. Die synchrone Analyse hat lediglich die Probleme in aller Deutlichkeit formuliert. Bevor nun die Literarkritik ihr Recht erhält, soll ein Blick auf die Texte Dtn 4.5 eine Horizont-erweiterung schaffen.

## 2.6 Topologie und Epistemologie in Dtn 4.5

In topologisch-epistemologischer Hinsicht zeigen Dtn 4.5 eine relativ einfach greifbare Struktur. Während Dtn 4 topologisch kohärent ist, weist Dtn 5,5 gegenüber seinem Kontext eine Inkohärenz auf. Er unterbricht die Redeeinleitung von 5,4, was zur Folge hat, dass das sprechakteinleitende **לְאמֹר** nun von seinem zugehörigen Kontext getrennt ist. Auch erzählerisch bringt der Vers die Szene durcheinander. Mose steht angeblich zwischen dem Volk und Jhwh, um dem Volk die Rede Jhwhs mitzuteilen: **לְהַגִּיד לָכֶם אֶת־דְּבַר יְהוָה**. Der Folgekontext müsste also einen Mitteilungsbericht enthalten, was aber nicht der Fall ist. Ganz im Gegenteil, der gesamte Nachkontext geht davon

aus, dass ganz Israel selbst die Worte Jhwhs, den Dekalog, gehört hat (5,22.24).<sup>106</sup>

Der kleine literarkritische Exkurs erlaubt uns nunmehr, die Berichte von der Horebtheophanie dreifach zu differenzieren: (1) Dtn 4, (2) Dtn 5 ohne 5,5, aber mit לאמר und (3) Dtn 5 mit 5,5.

	Dtn 4	Dtn 5 ohne 5,5	Dtn 5 mit 5,5
Pos. des Volkes	Am Fuße des Berges	Auf dem Berg	Nicht auf dem Berg
Position Moses	?	Beim Volk	Zwischen Volk und Jhwh
Position Jhwhs	Im Feuer, im Himmel	Im Feuer auf dem Berg	Im Feuer auf dem Berg
Hören Israels	Dekalog	Dekalog	Keine Worte
Zweck der Theophanie	Gottesfurcht (10), Vertrag (13), Erziehung (36)	Vertrag (2), Mitteilung der Worte (22)	Weitergabe der Worte Jhwhs durch Mose
Reaktion des Volkes	Keine Reaktion	Wollen nicht mehr die Stimme Gottes hören (23-27)	Angst vor dem Feuer, deshalb nicht auf den Berg

Betrachten wir zunächst die Darstellung von Dtn 4. Das Volk steht am Fuße des Berges, die Position Jhwhs ist dagegen nicht eindeutig. Das Feuer fungiert als Zeichen der Anwesenheit Gottes. Es ist nicht nur auf dem Berg lokalisiert, sondern reicht bis in den Kern des Himmels (4,11). Daher kann es hier heißen: *„vom Himmel hat er dich seine Stimme hören lassen“* (4,36). Gleichzeitig kann aber gesagt werden, das Feuer sei auf der Erde und die Stimme Jhwhs erschalle daraus (4,12.15). Hinter der topologischen Unklarheit steckt eine klare Konzeption. Transzendenz und Kondeszendenz Jhwhs sollen gleichermaßen zum Ausdruck kommen. Dtn 4 kreist um das Thema *„Keine Gestalt Jhwhs habt ihr gesehen“*, gleichzeitig soll aber sichergestellt werden, dass das am Fuße des Berges stehende Volk den Dekalog wahrnehmen kann. Ein Spagat im wahrsten Sinne des Wortes ist die Folge. Das Feuer reicht vom Himmel bis zur Erde. Die Position Jhwhs darin bleibt gewollt unklar, er hat ja keine abgegrenzte Gestalt. Die Stimme kommt aus dem Feuer, ihr Ursprungsort ist — je nach dem, was betont wird — im Himmel oder auf der Erde. Epistemologisch hat diese differenzierte Topologie aber keine Konsequenzen. Israel hört den Dekalog, kein Mittler wird gebraucht.

<sup>106</sup> Dtn 5,5 mit Ausnahme von לאמר wird allgemein als spätere Hinzufügung betrachtet, vgl. PERLITT, Bundestheologie 81, Anm. 1; MITTMANN, Deuteronomium 132; PREUSS, Deuteronomium 48; VERMEYLEN, Sections narratives 193; ROSE, Deuteronomium 421; BREKELMANS, Deuteronomy 5 165. Die weitere Literarkritik in Dtn 4.5 ist für unseren Zweck nicht relevant.

Dtn 5 ohne die später hinzugefügten Teile stellt die Szene anders dar. Das Volk ist auf den Berg gestiegen und hört dort die Worte Jhwhs aus dem Feuer. Jhwh ist auf dem Berg postiert, vom Himmel ist nicht die Rede. Danach kehren sie ins Lager zurück, alles Weitere hört Mose allein. Die Position des Volkes auf dem Berg und damit in der Nähe Gottes und die worthafte Wahrnehmung des Dekalogs entsprechen einander.

Dtn 5,5 greift in die Darstellung massiv ein. Das Volk ist nunmehr — wie in Dtn 4 — am Fuße des Berges postiert, Mose steht zwischen dem Volk und Jhwh. Die Zweckbestimmung *לְהַגִּיד לָכֶם אֶת־דְּבַר יְהוָה* impliziert, dass das Volk den Dekalog nicht verstehend wahrnehmen kann. Allenfalls eine Stimme kann Israel nach dieser Version gewahren. Was 5,5 nicht modifiziert, ist die Verortung Jhwhs. Die Stellung Moses *בֵּין־יְהוָה וּבֵינֵיכֶם* impliziert, dass Jhwh auf dem Berg weilt. Dieser Redaktor behält also die gegenüber Dtn 4 eindeutige Konzeption von Dtn 5 bei.

Wir können die drei Konzeptionen der topologisch-epistemologischen Struktur so zusammenfassen.

Jhwh-Himmel-Typ Dtn 4	Volk-oben-Typ Dtn 5 ohne 5,5	Mittler-Typ Dtn 5 mit 5,5
Volk unterhalb des Berges	Volk auf dem Berg	Volk unterhalb des Berges
Jhwh im Himmel	Jhwh auf dem Berg	
Worthaftes Verstehen der Stimme Jhwhs		Kein worthaftes Verstehen
Mose hört den Dekalog zusammen mit dem Volk		Mose allein hört den Dekalog

Wenn wir das Verhältnis von Sinai- zu Horebtheophanie betrachten, dann ergibt sich, dass jene zwei topologisch-epistemologische Typen, die in Ex 19,20 nur fragmentarisch auftreten, in Dtn 4.5 breit ausgeführt sind. Der Volk-oben-Typ der ursprünglichen Schicht von Dtn 5 hat sein Pendant im kleinen Fragment Ex 19,13f, der Jhwh-Himmel-Typ von Dtn 4 hat lediglich in Ex 20,22 eine eindeutige Spur hinterlassen. Ganz anders der Mittler-Typ. Abgesehen von der fehlenden Erwähnung der Herabkunft Jhwhs teilt er die Merkmale des Jhwh-Jarad-Typs: die streng vertikale Orientierung des Kommunikationsverhältnisse und die Mittlerschaft Moses.

Der Vergleich hat gezeigt, dass die Darstellung der Theophanie in den beiden Traditionsblöcken recht unterschiedlich ist. Die Analyse der Sinaitheophanie muss daher im Wesentlichen aus ihr selbst gewonnen werden. Gleichwohl sind die dennoch vorhandenen Berührungspunkte bedingt auswertungsfähig — insbesondere in redaktionsgeschichtlicher Hinsicht.

### 3 LITERARKRITIK

Wir fahren fort mit der Ermittlung von Teiltexen (der Einfachheit halber im Folgenden *Texte* genannt), die in sich keine Kohärenzprobleme aufwerfen.<sup>1</sup> Die Entscheidung über literarkritische Bruchstellen soll nach Möglichkeit terminologische, erzähltechnische und konzeptionelle Kriterien<sup>2</sup> berücksichtigen, wobei immer wieder auf die Ergebnisse der synchronen Textbeschreibung zurückgegriffen wird. Die Teiltexen werden untereinander verglichen, ergeben sich konzeptionelle oder sprachliche Ähnlichkeiten oder erzählerische Verbindungen, werden sie zu einer Textgruppe zusammengefasst und literarisch beschrieben. Dabei werden wir nicht von den alten zu den jungen Schichten fortschreiten — und auch nicht umgekehrt —, die relativ-chronologische Einordnung der Teiltexen kann erst nach Abschluss der Literarkritik erfolgen. Wir schreiten vielmehr vom relativ sicher Feststellbaren zum Unsicheren fort. Abschnitte, die sich deutlich vom umgebenden Kontext abheben, bieten einen guten Ansatzpunkt für literarkritische Operationen.

#### 3.1 Die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte

Wir sind bei der Untersuchung des topologisch-epistemologischen Systems der vorderen Sinaiperikope auf Textbereiche gestoßen, die einen eigenständigen Typus vertreten, den Jhwh-Jarad-Typ. Wir greifen diesen Befund nun auf und werden unter Beiziehung weiterer Beobachtungen eine Gruppe von Texten ermitteln, die wir *Jhwh-Jarad-Sinai-Texte* nennen. Zunächst identifizieren wir die einzelnen Abschnitte und grenzen sie von ihrem Kontext ab.

##### 19,11b-13

Die lange Jhwh-Rede 10b-13f enthält eine Reihe von Anordnungen, die teils Mose selbst gelten, teils von ihm an das Volk zu übermitteln sind.

10a	Redeeinleitung	
10bc	Anordnungen an Mose	Thema: Vorbereitung
10d.11a	Anordnungen für das Volk	Thema: Vorbereitung
11b	Begründung für die Anordnungen	
12a	Anordnung an Mose	Thema: Zugang zum Berg
12b-13f	Anordnungen für das Volk	Thema: Zugang zum Berg

<sup>1</sup> Vgl. SCHWEIZER, Literarkritik; RABE, Gerücht 73-79.221-229.

<sup>2</sup> Vgl. die Aufstellung bei RABE, aaO. 224.

Die Anordnungen werden in zwei Durchläufen erteilt, die sich u.a. im Thema voneinander unterscheiden.<sup>3</sup> Getrennt sind sie durch die Begründung für die Anordnungen. Der Kausalsatz 11b schließt mit der Stichwortverbindung *„dritter Tag“* an den Vorkontext an, womit aber die Gemeinsamkeiten bereits erschöpft wären. Das *Herabgehen* Jhwhs widerspricht 9c, wonach Jhwh *kommt* (horizontale vs. vertikale Topologie) und 3b, wonach Jhwh bereits auf dem Berg ist. Die Selbstreferenzierung Jhwhs in der 3. sg. m. fällt gegenüber 4b-6a.9cd auf, wo Jhwh *„ich“* bevorzugt. Die Zweckbestimmung *„für die Augen“* setzt einen anderen Akzent gegenüber dem Hören als Zweck in 5b und 9d. Die Benennung des Berges mit *Sinai* überrascht nach der Namenlosigkeit im Kontext. Wir haben vier Gründe vorliegen, die zusammengekommen dazu zwingen, 11b von seinem Vorkontext zu trennen.

Ganz anders sieht es mit dem Nachkontext von 11b aus. Die Ankündigung des Herabstiegs Jhwhs korreliert mit dem Verbot, den Berg zu besteigen oder auch nur zu berühren. Das Verbot gewinnt seinen Sinn aus der Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Herabkunft. Andererseits konträrkariert das Verbot, den Saum zu berühren, die Absicht, das Volk solle hören, wie Gott und Mose miteinander sprechen (9c-e), denn die erforderte zu ihrer Realisierung eine gewisse Nähe von Gott und Volk, 12a-13e schaffen dagegen Distanz. Zudem zielen weder 4-6 noch 9c-e auf ein Geschehen auf dem Berg ab. 12a-13e ergeben einen Sinn nur in Bezug auf 11b, hinsichtlich des weiteren Vorkontextes laufen sie ins Leere. Wie 11b, so sind auch 12a-13e vom Vorkontext bis einschließlich 11a durch erhebliche konzeptionelle Differenzen getrennt, miteinander sind sie jedoch eng verbunden. Weiter ist die kontextübergreifende Generalität (*„jeder Anrührende“*) zu notieren, die 12c-13e auszeichnet, nicht aber 10b-11a. Berücksichtigen wir schließlich, dass die Anordnungen nach dem Kausalsatz 11b nie ausgeführt werden, dann ergibt sich, dass 11b-13e den Erzählstrang des Vorkontextes nicht weiterführt, sondern in den vorgegebenen Kontext eine ganz andere Botschaft einbringt: Der Berg ist verbotene Zone, weil Jhwh auf seinem Gipfel niedergeht.

Man darf sich durch die syntaktisch gut gemachte Anbindung von 11b an 11a nicht täuschen lassen. 11b ist sachlich gesehen nicht Begründung für 10b-11a, sondern für 12a-13e. Eine freie Wiedergabe müsste lauten: *„Weil Jhwh am dritten Tag ... herabgehen wird, musst du das Volk umgrenzen...“*.

Bleibt der Satz 19,13f. Inhaltlich widerspricht er dem unmittelbaren Vorkontext aufs Schärfste. Die generalisierenden Verbote von 12a-13e widersetzen sich jeder zeitlichen Begrenztheit. Was dort gesagt wird, gilt immer und für jeden. Es kann also gar keinen Zeitpunkt geben, zu dem es dem Volk erlaubt wäre, den Berg zu besteigen. Und tatsächlich wird 13f — wie schon

<sup>3</sup> RENAUD, Théophanie 18.



12a-13e — niemals realisiert. Weder teilt Mose diese Erlaubnis / Aufforderung dem Volk mit, noch führen sie sie aus. Dies unterscheidet 13f von 10c-11a. Man könnte nun daran denken, 13f an 11a anzuschließen. Doch literarkritisch stehen dem nicht nur die soeben aufgeführten konzeptionellen Differenzen entgegen, sondern auch die sprachliche Beobachtung, dass die *wqatal*-Kette 10d.11a in 13f nicht fortgesetzt wird, sondern eine *yiqtol*-Form vorliegt.

Für die Literarkritik ist folgende Konsequenz zu ziehen. 13f steht zu 11b-13e sowohl auf sprachlicher als auch auf konzeptioneller Ebene in einem scharfen Widerspruch. Gegenüber 10a-11a ist der Widerspruch weitaus geringer, denn 13f setzt 11a als textgrammatischen Bezugspunkt voraus, konzeptionell findet aber eine erhebliche Akzentverschiebung statt. In topologisch-epistemologischer Hinsicht (Volk-Oben-Typ) steht 13f ohnehin insulär im Kontext. Zur Gruppe der Jhwh-Jarad-Sinai-Texte gehören somit nur 19,11b-13e.

### 19,20-25

Die Sonderstellung dieses Abschnitts ist oben bereits ausführlich erörtert worden. Mose geht abermals den Berg hinauf, aber nur um Anweisungen entgegenzunehmen, die er nie mitteilen und nie ausführen wird, Anweisungen, die sich auf Akteure beziehen, die es noch gar nicht gibt, die Priester. In 20a geht Jhwh auf den Berg herab, obwohl er seit 19,16 schon dort sein müsste. Den zahlreichen Widersprüchen zum unmittelbaren Kontext stehen bemerkenswerte Übereinstimmungen mit dem Abschnitt 19,11b-13e gegenüber:

- Der Berg trägt den Eigennamen *Sinai*.
  - Jhwh steigt auf den Berg herab und weilt nicht bereits dort.
  - Jhwh redet in der 3. sg. m. von sich selbst.
  - Die erteilten Anweisungen zielen beide Male auf Trennung von Jhwh und Volk ab. Sie werden beide Male nicht übermittelt und nicht ausgeführt.
- Allerdings ist auch ein Widerspruch zu konstatieren, und zwar zu 12a. Während dort das Volk umgrenzt werden soll, ist es hier der Berg. Ob diese Abweichung dazu nötigt, diesen Text einer eigenen Gruppe zuzuweisen, werden wir im Rahmen der Redaktionsgeschichte diskutieren. Vorläufig ordnen wir ihn den Jhwh-Jarad-Sinai-Texten zu.

### 19,18a-c

Der Zusammenhang legt es nahe, diesen Text zu besprechen, der bisher noch nicht diskutiert wurde. Die Gemeinsamkeiten von 19,18a-c mit den beiden soeben besprochenen Texten sind: der Name *Sinai* für den Berg, der Name *Jhwh* für Gott, das Heruntergehen als Bewegung Jhwhs. Diese Eigenschaften heben 18a-c von seinem Kontext ab, denn in 17b und 18d bleibt der

Berg namenlos, und die Gottesreferenz lautet in 17a und 19c *Elohim*. Im Rahmen der topologisch-epistemologischen Typen gehören 19,16-17 zum Jhwh-Berg-Typ und 19,19bc zum Jhwh-kommt-Typ, während 19,18ab auf jeden Fall dem Jhwh-Jarad-Sinai-Typ zuzuordnen ist.

Auffällig ist weiter, dass die Beschreibung der Rauchentwicklung gegenüber den anderen Erscheinungen in 16b nachklappt. Die Anfügung an 17b erfolgt mit Hilfe eines Adversativsatzes und nachfolgender Begründung. Wieder liegt eine gut gemachte Anbindung vor, die Probleme ergeben sich wie in 11b-13e aus der abweichenden Terminologie und Konzeption.<sup>4</sup>

### 20,18a

Die Erwähnung des rauchenden Berges verbindet 18a mit dem Jhwh-Jarad-Sinai-Text 19,18a-c. Mit 19,11b ist die Vorstellung gemeinsam, dass dem Volk lediglich die optische Wahrnehmung der Theophänomene zugeordnet ist — ein wesentliches Element des Jhwh-Jarad-Sinai-Typs.

### 24,1-2

Diese Verse sprechen zwar nicht vom Herabgehen Jhwhs auf den Berg Sinai, setzen aber den erfolgten Abstieg voraus. Die Liste der typischen Merkmale:

- Die Anordnung, dass nur Mose sich nähern darf, wird weder an die Mitglieder der Gruppe übermittelt noch ausgeführt.
- Jhwh spricht in der 3. sg. m. von sich selbst.
- Die Verse setzen eine vertikale Topologie voraus (Aufstiegsbefehl).
- Die Absicht der Anweisungen deckt sich mit der von 19,11b-13e und 19,20-25. Das Volk soll auf Distanz zu Jhwh gehalten werden.

Betrachten wir den Kontext. Das *Kommen* Moses 24,3a schließt folgerichtig an die Mitteilung der Rechtssätze an. Vorher war Mose in die Wolke eingegangen (20,22b), jetzt kommt er wieder zurück (horizontale Topologie). Die Anweisungen 24,1-2 sind dazwischen geschoben, damit sie gegeben werden, solange Mose noch bei Jhwh ist.<sup>5</sup> Sie müssen aber von der vorangehenden Gesetzesverkündung abgesetzt werden. Dies geschieht mit Hilfe des Adversativsatzes 24,1a. Syntaktisch ist das gut gemacht (wie schon

<sup>4</sup> Die literarkritische Aussonderung von 19,18 (i. d. R. ohne 18d) aus dem Erzählfaden 19,16-19 ist nahezu unumstritten, vgl. ZENGER, Sinaitheophanie 170; JEREMIAS, Theophanie 197; MITTMANN, Deuteronomium 149; RENAUD, Théophanie 55f; DOZEMAN, Mountain 101f mit unterschiedlichen Begründungen. Umstritten ist freilich die redaktionsgeschichtliche Einordnung: ZENGER — J und JE, JEREMIAS — J, MITTMANN — nichtquellenhafter Zusatz, RENAUD — dtr, DOZEMAN — priesterlicher Redaktor. Außer E ist alles vertreten. Wir werden den redaktionsgeschichtlichen Status unten ausführlich besprechen, der Befund erlaubt auf jeden Fall das Urteil, dass es sich um eine Ergänzung handelt.

<sup>5</sup> RENAUD, Théophanie 34; LEVIN, Dekalog 178; HOSSFELD, Dekalog 190ff. 200-204; MITTMANN, Deuteronomium 152.

19,11b und 19,18a), wenn auch textgrammatisch anspruchsvoll. In stilistischer Hinsicht wird jedoch keine Anpassung vorgenommen, denn im Vor-kontext spricht Jhwh in der 1. sg. c. von sich (20,22-26; 23,20-33). Auch topologisch liegt der Abschnitt zu seinem Kontext quer, denn nach 20,21b ist Mose nicht zu Jhwh hinaufgegangen, sondern hat sich dem Dunkel *genähert*, in 24,3a steigt er denn auch konsequenterweise nicht von Berg herab. Genau das müsste aber im Anschluss an 24,1-2 erzählt werden, da hier Jhwh auf dem Gipfel weilend vorgestellt wird.

Üblicherweise werden 24,1a-c derselben Hand zugerechnet wie 24,9-11, da hier eine dem späteren Aufstieg entsprechende Aufforderung vorliege. Der Widerspruch zum im Nachkontext Berichteten trete erst ab 24,1d-2c auf, weshalb jene Sätze eine spätere Korrektur darstellten.<sup>6</sup> Doch bereits der Gottesname *Jhwh* in 1b lässt sich mit 9-11 nur schwer vereinbaren, andererseits stimmen 1b und 2a hierin überein. RENAUD hat die Problematik erkannt und ordnet auch den Gottesnamen in 1b der späteren Korrekturschicht zu.<sup>7</sup>

Ohne die Zweckbestimmung 1d bleibt die Aufstiegsanordnung 1b sinnlos. Mag man v.2 immerhin abtrennen, ohne 1d ist der Rest ein Torso. Doch 1d steht im Widerspruch zu 9-11, denn dort ist von Gottesferne gerade nicht die Rede. Auch die Referenz auf Jhwh in der 3. sg. m. verbindet die üblicherweise abgetrennten Teile mit 1b, und der Gottesname *Jhwh* erscheint zwar sowohl in 1b und 2a, nicht jedoch in 9-11.

Der Abschnitt ist in sich homogen und problemlos lesbar, Literarkritik dagegen hinterlässt keinen sinnvollen Text. Hinzu kommt, dass sie auch erzählerisch nicht notwendig ist. Wer sagt denn, dass zu jeder Aktion eine vorherige Anweisung oder Erlaubnis erforderlich ist? Eine genaue Betrachtung von 24,1-2 ergibt, dass tatsächlich nur zwei Punkte mit 9-11 übereinstimmen: die Liste der Teilnehmer und die Aufforderung hinaufzugehen. Das ist aber lediglich das absolute Mindestmaß an Übereinstimmung, um überhaupt 24,1-2 mit 9-11 in Verbindung bringen zu können. Wie anders hätte ein späterer Redaktor denn arbeiten sollen, wenn er sicherstellen wollte, dass sein Einschub über die bereits vorhandenen Verse 3-8 hinweg korrekt zugeordnet wird? Er musste die Liste der "Aufsteiger" duplizieren, andernfalls hätte die angestrebte Korrektur ihr Ziel nicht erreicht. Der Ab-

<sup>6</sup> So z.B. NOTH, Exodus 159; PERLITT, Bundestheologie 183ff; NICHOLSON, Interpretation 80; HOSSFELD, Dekalog 202; MITTMANN, Deuteronomium 152; DOZEMAN, Mountain 107ff. Zwischen 24,1 und 24,2 trennen ZENGER, Sinaiheopanie 72f und RENAUD, Théopanie 39. ZENGER, Sinaiheopanie 177 hält zwar 1 + 2 insgesamt für nachträglich vor den Aufstieg gestellt, will aber dennoch zwischen zwei Schichten (24,1 / 24,2) differenzieren. Selbst BLUM, Pentateuch 90f, sonst kein Freund kleinräumiger Literarkritik, glaubt, hier eine "deutlich »nachgeschobene« Differenzierung" entdecken zu können.

<sup>7</sup> RENAUD, Théopanie 32f, ähnlich REICHERT, Jehowist 160ff.

schnitt setzt sich insgesamt in ein sperriges Verhältnis zu seinem unmittelbaren Kontext und zu 24,9-11. Er setzt 24,9-11 voraus und widerspricht ihm.<sup>8</sup>

### 24,15-18a

Der überwältigende Konsens der Forschung hält diese Verse für Bestandteil von P.<sup>9</sup> Wir wollen zunächst die textinternen Konsequenzen dieser These überprüfen. Träfe sie zu, dann müssten 19,1-2 und 24,15-18a eine kohärente Erzählung ergeben. Tatsächlich sieht das Ergebnis so aus:

*(19,1) Am dritten Neumondstag nach dem Auszug der Söhne Israels aus dem Land Ägypten, an diesem Tag sind sie in die Wüste Sinai gekommen. (19,2) Und sie brachen auf von Refidim und kamen in die Wüste Sinai und lagerten in der Wüste, (24,15a) und Mose ging zum Berg hinauf, (15b) und die Wolke hüllte den Berg ein, (16a) und die Glorie Jhwhs wohnte auf dem Berg Sinai, (16b) und die Wolke hüllte ihn sechs Tage ein, (16c) und er rief zu Mose am siebten Tag aus der Mitte der Wolke, (17a) und die Ansicht der Glorie Jhwhs war wie ein verzehrendes Feuer an der Spitze des Berges für die Augen der Söhne Israels, (18a) und Mose kam in die Mitte der Wolke.*

Liest man diesen Text, dann muss sofort die definite Determination des Berges in 24,15a und die der Wolke in 15b auffallen. Der Determinationsstatus des Berges wirft dieselben Probleme auf, die bereits für 19,2d diskutiert wurden, für die Wolke wurden die Determinationsproblematik im Zusammenhang mit 19,9c besprochen. Für den Berg scheidet an dieser Stelle die Möglichkeit der kataphorischen Determination sicher aus, da der Berg in den folgenden Heiligtumstexten praktisch keine Rolle mehr spielt.<sup>10</sup> Auch die referentielle Determination ist für den Begriff *Berg Sinai* auszuschließen.<sup>11</sup> Die definite Determination (auch die in 15b.16a.17a) kann also nur anaphorisch verstanden werden, dazu fehlt aber in 19,1a-2c P jeglicher Bezugspunkt, da dort kein Berg erwähnt wird. Der ist ab 19,2d gegeben, aber auch dann nur im Anschluss an Ex 18. Die Schlussfolgerung ist klar: Die Referenzen auf den Berg in 24,15-18 setzen die gesamte Sinaiperikope voraus.

Für die Wolke gilt nichts anderes. Die Wolke auf dem Berg wird in den folgenden Heiligtumstexten nicht mehr erwähnt, zudem wird das Erscheinen der Wolke nur knapp erzählt. Ohne 19,16 hängt 24,15b im wahrsten Sinne des Wortes in der Luft. Ex 16,10 zeigt im Übrigen, dass P das Erscheinen

<sup>8</sup> NOTH, Exodus 159 erwägt mehrere Möglichkeiten, mit den Schwierigkeiten umzugehen und schließt dann: "Aber ebensogut lässt sich daran denken, daß der ganze Passus V.1.2 sekundär ist und nicht sehr sachgemäß formuliert ist." Konsequenter ist allein HÖLSCHER, Geschichtsschreibung 315, der 24,1-2 insgesamt einer späteren Schicht zuordnet, da die Verse 24,9-11 "einer Vorbereitung durch 24:1-2 nicht bedürfen".

<sup>9</sup> NOTH, aaO. 162f: 24,15b-18 P; ZENGER, Sinaitheophanie 181: 24,15b-18b P; DERS., Israel 135: 24,15b-18a P; 18b Rp; RENAUD, Théophanie 40: 24,15ff P; MITTMANN, Deuteronomium 154: 24,15b-18 P; DOZEMAN, Mountain 116: 24,12-18 P (!); BLUM, Pentateuch 54, Anm. 37: 24,15a-18a KP; POLA, Priesterschrift 217.

<sup>10</sup> Zur Rolle des Berges in den Heiligtumstexten s.u. c. 4.8.1.1.

<sup>11</sup> Zur Historizität eines Berges namens Sinai s.u. S. 250f.

von Wolke bzw. Glorie Jhwhs erzählerisch einwandfrei darbieten kann. Auch die Sätze 19,1-2d P zeigen einen korrekten und erzähltechnisch einwandfreien Gebrauch der Determination, wenn die Wüste zunächst mit dem Eigennamen *Sinai* (2b) und danach definit determiniert ohne Eigenname (2c) referenziert wird. In 24,15-18a ist es gerade umgekehrt. Zunächst wird der Berg zwar definit determiniert, aber ohne Eigenname eingeführt — was an sich schon ein Problem ist —, dann aber nachträglich mit dem Eigennamen *Sinai* versehen.

Die Problematik verringert sich nicht, wenn statt 15a-18a die Abtrennung 15b-18b vorgenommen wird.<sup>12</sup> SCHARBERT paraphrasiert die vermutete P-Erzählung so: „Als Israel an den Sinai gekommen ist, bedeckt Rauch den Berg, und es vergehen sechs Tage, bis Mose den Auftrag erhält, den Berg zu besteigen“. Die Paraphrase führt aus, was im Text stehen müsste, wenn er tatsächlich eine lückenlose Erzählung ergeben sollte. Tatsächlich wird keine Ankunft am Berg Sinai erzählt, sondern die in der Wüste, von Rauch ist in 19,1-2c; 24,15-18 nirgendwo die Rede, und auch von einer Aufstiegs-Anordnung Jhwhs sollte man nicht sprechen, denn die Antwort auf 24,16c ist 24,18a. SCHARBERTS Paraphrase nimmt drei Elemente aus dem zwischen 19,1-2c und 24,15 liegenden Textbereich auf, ohne die 24,15-18 unverständlich wäre: den Berg Sinai, den Rauch und die Aufstiegs-Anordnungen Jhwhs.

Sehr viel weniger Probleme entstehen, wenn 25,15-18a nicht 19,1-2c und damit P, sondern den Jhwh-Jarad-Sinai-Texten zugeordnet werden. Wie diese arbeiten sie mit einer vertikalen Topologie: Jhwh weilt auf dem Gipfel des Berges (17a), Mose muss hinaufsteigen, um mit Jhwh zu reden (15a), das Volk kann lediglich die Theophänomene optisch wahrnehmen (17a). Damit ist die topologisch-epistemologische Konzeption des Jhwh-Jarad-Typs nahezu vollständig realisiert. Lediglich das typische יר ist durch שכן ersetzt, was aber nur konsequent ist, da der Abstieg — gemäß den Jhwh-Jarad-Sinai-Texten — bereits in Ex 19 erfolgte. Unter Einführung einer teilweise neuen Terminologie, aber unter Beibehaltung der topologisch-epistemologischen Konzeption der Jhwh-Jarad-Sinai-Texte, wird die Erzählung der *gesamten* vorderen Sinaiperikope aufgegriffen und weitergeführt.

### *Die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte im Ganzen*

Ausgangspunkt der Überlegungen war die Zugehörigkeit der beschriebenen Texte zum topologisch-epistemologischen Jhwh-Jarad-Typ. Die Untersuchung hat gezeigt, dass diese Texte darüber hinaus noch weitere gemeinsame Merkmale aufweisen, und zwar sowohl sprachliche als auch konzeptionelle:

<sup>12</sup> So z.B. SCHARBERT, Exodus 101; POLA, Priesterschrift 264f.

	19,11b-13e	19,18a-c	19,20-25	20,18a	24,1-2	24,15-18a
Bergname <i>Sinai</i>	x	x	x			x
Gottesname <i>Jhwh</i>	x	x	x		x	x
Selbstreferenzierung Jhwhs in 3. sg. m.	x		x		x	
Nicht überbrachte und nicht ausgeführte Anordnungen	x		x		x	
Nur optische Wahrnehmung durch das Volk	x			x		x
Verbot, den Berg zu besteigen	x		x		x	
Herabgehen Jhwhs auf den Berg	x	x	x			
Betonung des Berggipfels			x		x	x

Nicht alle Texte verfügen über jede der möglichen Eigenschaften, z.B. fehlt in 19,18 der Aspekt einer nicht ausgeführten Anweisung und der Aspekt der Selbstreferenzierung Jhwhs in der 3. sg. m. innerhalb der Gottesrede. Das hat seinen Grund im literarischen Charakter der Sätze. Sie sind nicht Bestandteil einer Gottesrede und können diese Eigenschaften auch gar nicht aufweisen. In 20,18b und 24,1-2 fehlt der Bergname *Sinai*. Unproblematisch ist 24,1-2, wo der Berg schlichtweg nicht erwähnt wird — auch nicht namenlos. In 20,18a hingegen kommt der „*rauchende Berg*“ vor, aber da liegt die Betonung auf der optischen Wahrnehmung des Rauches, weshalb nur der Klassenbegriff *Berg* verwendet wird und nicht der Eigenname.

Die hier zusammengefassten Texte wurden in der Vergangenheit i.d.R. einem Erzählwerk zugeschlagen.<sup>13</sup> Doch kann es nicht gelingen, aus diesen Texten eine kohärente Erzählung herzustellen. Auf die Ankündigung des Herabstiegs Jhwhs in 19,11b folgt der Rückblick auf das bereits erfolgte Herabsteigen (19,18b), bis schließlich in 19,20a — nun viel zu spät — das Herabsteigen erzählt wird (*wayyiqtol*). Die Beiziehung anderer Abschnitte kommt auch nicht in Frage, da der Kontext über abweichende topologische und epistemologische Konzepte verfügt. Hinzu kommen die Selbstreferenzierung Jhwhs in der 3. sg. m., die Benennung des Berges als *Sinai* — alle diese Züge sind insulär und benötigen einen adäquaten Kontext, der real existierende arbeitet aber mit ganz anderer Terminologie, Stilistik und Konzeption. Das lässt zwei Deutungen zu. Die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte sind entweder vereinzelte Überbleibsel einer alten Erzählung oder sie sind gezielte Redaktionen. Tatsächlich reagieren die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte aber auf bereits

<sup>13</sup> Vgl. die Synopse bei ZENGER, *Sinaitheophanie* 206-231, Ausnahmen: HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung* 311f; MITTMANN, *Deuteronomium* 149.

vorhandene Texte. Das Verbot, den Berg zu besteigen, ist eine Korrektur von 19,13f. Das Verbot, den Bergsaum zu berühren, korrigiert 19,17b, das Verbot 24,2 den späteren Aufstieg 24,9-11. Zu weitgehende Gottesbegegnungen werden proleptisch eingeschränkt.

### 3.2 Die Einleitung der vorderen Sinaiperikope

Die literarischen Auffälligkeiten in 19,1-3 haben wir oben ausführlich diskutiert, jetzt geht es um ihre literarkritische Auswertung. Die chronologische Hintergrundinformation 19,1 setzt sich von der nachfolgenden Erzählung erzähltechnisch klar ab, sie stellt aber den Sätzen 2a-c das explizite Subjekt zur Verfügung. Den Sätzen 19,1-2 vergleichbar ist die literarische Struktur von Num 10,11-12, dem Bericht vom Aufbruch aus der Wüste Sinai. Im ersten Vers erscheint die Chronologie und danach die *qatal*-Form *וַיַּעַל הָעָם*, im zweiten erfolgt die Erzählung vom Aufbruch mit der *wayyiqtol*-Form *וַיֵּסְעוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל*. Der Unterschied zu 19,1-2 ist klar: Das Subjekt wird im zweiten Vers explizit angegeben, weil es ein anderes ist.

Zwar spricht einiges dafür, dass die Chronologien in den Büchern Exodus bis 1Kön eine eigene literarische Schicht bilden, im Falle von Ex 19,1-2 ist das aber nicht mehr beweisbar, da — falls es zutreffen sollte — das explizite Subjekt in 19,2a ausgefallen sein muss.<sup>14</sup> Die Umstellung von 19,2a-c vor 19,1, wie NOTH es vorgeschlagen hat,<sup>15</sup> kommt nicht in Frage, denn dadurch verlöre 19,1 die Funktion, für die er — wie man an der Inversion erkennen kann — auch geschrieben wurde: seine textgliedernde Funktion als Überschrift.

Auslöser für literarkritische Operationen in 19,2cd ist die zweifache Erzählung vom Lagern 2c und 2d.<sup>16</sup> Weitere Auffälligkeiten kommen hinzu: der Numeruswechsel von Plural zu Singular, die Einführung des Berges und die völlig unterschiedliche erzählerische Funktion von 19,2a-c einerseits und 19,2d-3a andererseits. Während 19,2d.3a eine Topologie einführen, die dem weiteren Verlauf der Erzählung Ex 19-24 als Basis dient, spielen die Orts-

<sup>14</sup> HÖLSCHER, Geschichtsschreibung 311: 19,1 Rp, 19,2a-c P, ähnlich EERDMANS, Exodus 61; SCHARBERT, Exodus 79f.

<sup>15</sup> NOTH, Exodus 124f; MITTMANN, Deuteronomium 145.

<sup>16</sup> Nur das Lager Israels wird zweimal erzählt. Es ist nicht richtig, im Hinblick auf 19,1-2 von einem "redoublement de la notice d'itinéraire" zu sprechen, wie es RENAUD, Théophanie 8 tut. 19,2a-c spricht von einer Bewegung, ist also Itinerar, 19,2d dagegen nicht.

bestimmungen von 19,2a-c zunächst überhaupt keine Rolle.<sup>17</sup> Num 1,1, aber auch Num 10,11f zeigen die gegenteilige Charakteristik. Hier werden Handlungen erzählt, die sich in der Wüste Sinai ereignen und in denen das Zeltheiligtum eine wichtige Rolle spielt. Daher ist es sinnvoll, auch 19,1-2c mit den Heiligtumstexten in Verbindung zu bringen — dies umso mehr, als es den Heiligtumstexten ihrerseits in gleicher Weise an erzählerischer Verbindung zu Ex 19-24.32-34 mangelt. Die Konnexionen und Diskonnexionen entsprechen einander und ergeben ein stimmiges Bild.

Die Sätze 19,2d.3a schließlich führen eine topologische Struktur ein, die Ex 19-24 als Grundlage dient: der Berg als Ort der Gottesbegegnung, Gott auf dem Berg, Israel im Lager gegenüber, Mose als vielbeschäftigter Bergsteiger. Einzig jene Texte, die von einem erst später erfolgenden Abstieg Jhwhs erzählen (die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte), verlassen diese Grundstruktur. Bemerkenswerterweise sind das gerade jene Texte, die mit 19,1-2c eine gewisse Verbindung haben über den Eigennamen *Sinai*.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass 19,1-2c zu P gehören, während 19,2d.3a aus der nichtpriesterschriftlichen Erzählung stammen. Die Abgrenzung von 3a und 3b werden wir im nächsten Abschnitt begründen.

### 3.3 Die Vertrags-Texte

Gemäß dem Vorsatz, diejenigen Texte gemeinsam zu behandeln, die eine relativ sichere Zusammenordnung erlauben, betrachten wir nun die Abschnitte Ex 19,3b-8.20,22-23; 21,1; 24,3-8, wobei die exakte Abgrenzung noch korrigiert werden wird. Der Name, unter dem sie zusammengefasst werden, drückt wiederum einen Aspekt aus, der ihnen gemeinsam ist. Neben ihrer sprachlichen Ähnlichkeit beziehen sie sich alle in der einen oder anderen Weise auf das Bundesbuch und führen die Kategorie בְּרִית, *Vertrag*, in die Sinaiperikope ein. Das Bundesbuch selber — das sei vorweg unterstrichen — gehört nicht dazu.

Bei der Abgrenzung dieser Textgruppe folgen wir zunächst den Anregungen von D. PATRICK. Er hat eine Gruppe von Texten zusammengestellt, die er als "covenant code source" bezeichnet. Die Bezeichnung *Quelle* vermeiden wir, da sie einen redaktionsgeschichtlichen Status präjudiziert, den diese

<sup>17</sup> Wenn NOTH, Exodus 125 fast beiläufig feststellt: "Die 'Wüste des Sinai' hat ihren Namen von dem Berg und bezeichnet unbestimmt das Wüstengebiet in der Umgebung des Berges", dann hat das im Text keinerlei Anhalt. Vielmehr verhält es sich genau umgekehrt (s.u.). Die Unverbundenheit der "*Wüste Sinai*" mit Ex 19-34 verbietet es auch, in 19,2a-c den ältesten Kern der Sinaiperikope zu vermuten, wie es LEVIN, Jahwist 364 tut.



Texte nicht haben. Sie sind — wie noch gezeigt werden wird — eine Ergänzung und keine Quelle. Auch die Kombination “covenant code” ist unglücklich, da das Bundesbuch nicht Bestandteil der Texte ist. Wir wählen deshalb den Namen *Vertrags-Texte*, denn diese Texte machen ein namenloses Gesetzeskorpus zu dem, was es heute ist: Urkunde des Vertrags. PATRICK legt eine Liste von neun sprachlichen Merkmalen vor, die diese Texte gemeinsam haben.<sup>18</sup>

- Die Texte gebrauchen ausschließlich den Gottesnamen *Jhwh*.
- Der Ausdruck בְּרִית erscheint 19,5 und 24,7.8.
- Die bedingungslose Selbstverpflichtung des Volkes erscheint dreimal fast gleichlautend (19,8; 24,3.7) in dieser Textgruppe — und nur dort.
- Die zusätzliche Erläuterung, das Volk gebe seine Zustimmung *ungeteilt*, erscheint zweimal (19,8 und 24,3) in dieser Textgruppe — und nur dort.
- Die Beauftragung Moses zur Weitergabe der göttlichen Anordnungen “so sollst du (גַּדְרָה אֲמַר) den Söhnen Israels” erscheint 19,3; 19,6 und 20,22, in dieser Form aber sonst nirgends in der Sinaiperikope.
- Die seltene Formulierung אַתֶּם רְאִיתֶם, “ihr habt gesehen” erscheint zweimal, jeweils an markanter Stelle.
- Der Name für Israel lautet בְּנֵי יִשְׂרָאֵל — im Unterschied zu bloßem *Israel* oder *Gemeinde der Söhne Israels*.
- Die Formulierung כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה ist zwar anderwärts auch verbreitet, aber in dieser Textgruppe auffallend häufig.
- Der Ausdruck מִשְׁפָּטִים erscheint in 21,1 und 24,3.

Soweit die freie Wiedergabe der Entdeckungen von PATRICK. Er zeigt darüber hinaus, dass die Texte dieser Gruppe in markanter Kunstprosa gestaltet sind, was sie von den anderen Texten der Sinaiperikope deutlich abhebt. Was die sprachliche Seite angeht, kann noch folgendes hinzugefügt werden:

- Durchgehend pluralische Form der Anrede an Israel.<sup>19</sup>
- Der Berg wird in dieser Textgruppe nie als *Sinai* bezeichnet.
- Die Konstruktion שֵׁם לְפָנָי erscheint in 19,7 und in 21,1. Darüber hinaus im AT nur noch in Dtn 4,44.

Auch in topologisch-epistemologischer Hinsicht zeigen diese Texte einen gewissen Zusammenhang. In 20,22 wurde eine topologisch-epistemologische Konzeption ermittelt, die wir als *Jhwh-Himmel-Typ* bezeichnet haben. Auf den ersten Blick scheint 19,3b dem zu widersprechen, denn wenn *Jhwh* vom Berg herabrufft, ist vorausgesetzt, dass er sich auf diesem befindet und nicht im Himmel. Nun stellt aber die gleichzeitige Lokalisierung Gottes im Himmel und auf der Spitze des Gottesberges keinen konzeptionellen Widerspruch

<sup>18</sup> PATRICK, Source 146f.

<sup>19</sup> Diese Ergänzung stammt von PHILLIPS, Fresh Look 44f.

dar, sondern ist breit belegt.<sup>20</sup> Warum 3b an 3a anschließen kann, wird verständlich, wenn man מן־הַהָרָה unter diesem Gesichtspunkt liest. Impliziert wäre dann "vom Himmel herab", was alte Zeugen ja auch explizieren.<sup>21</sup> Auch die horizontale Topologie der Vertrags-Texte in 19,7a und 19,8f, die die vertikale in 3a und 14a durchbricht, rückt dann in ein neues Licht. Wenn ihr Verfasser der Auffassung ist, Jhwh halte sich während der gesamten Ereignisse im Himmel auf, dann kann er es dem Textakteur Mose ersparen, den Berg abermals zu besteigen, und er kann ignorieren, dass Mose nach 3a einen Aufstieg ausgeführt hat. Die horizontalen Bewegungen Moses in 7a und 8f sind in dieser Hinsicht nur konsequent und erhärten den Verdacht, dass die Vertrags-Texte die Topologie des Jhwh-Himmel-Typs vertreten. Die gezeigte Verständnismöglichkeit beseitigt aber nicht die Notwendigkeit zur literarkritischen Abtrennung, denn die Himmel und Berg vermittelnde Vertorung Jhwhs tritt erst ab 3b auf. Hinzu kommen die vertikalen Bewegungen Moses und der Wechsel der Gottesreferenz.

Die erzählerischen Bezüge zwischen den Texten dieser Gruppe wurden oben bereits erörtert. Der Abschnitt 19,3-8 hat programmatischen Charakter. Er macht Verheißungen, aber knüpft daran Bedingungen. 24,3-8 erzählt, wie Israel die Bedingungen und Jhwh seine Verheißungen erfüllt. Dazwischen liegt die Übergabe des Vertragstextes, des Bundesbuches, an Mose und seine Promulgation an Israel. Die konzeptionellen Entsprechungen ergänzen den sprachlichen Befund aufs Genaueste. Zur Vollständigkeit fehlt nur noch der Vertragstext. Die oben aufgeführten sprachlichen Parallelen zur Einleitung des Bundesbuches (20,22-23; 21,1) legen nahe, dass es sich um das Bundesbuch handelt, was Mose in 24,7 als Vertragstext verliert.

Nun sind an der literarischen Einheitlichkeit von Ex 24,3-8 verschiedentlich Zweifel geäußert worden, u.a. wegen der Doppelung der Mitteilung durch Mose (24,3 und 24,7).

### 24,3

Zuerst ist zu klären, ob dieser Vers auf Grund der Doppelung mit 24,7 abzutrennen ist. Dem Urteil LEVINS, die Doppelung sei "im Handlungsablauf unsinnig", hat BLUM widersprochen.<sup>22</sup> BLUM plädiert für die literarische Einheitlichkeit des gesamten Abschnitts 24,3-8 und führt die Doppelung auf die Brisanz der Angelegenheit zurück. Doch ist es zur Beurteilung dieses Abschnitts hilfreich, die Frage nach dem erzählerischen Sinn von der Frage

<sup>20</sup> Die Vorstellung, die Spitze eines Berges oder eines Stufentempels sei als Wohnort der Götter zugleich der Himmel, ist in der ao. Literatur vielfach belegt (CLIFFORD, Mountain 21.34-79).

<sup>21</sup> Statt ἐκ τοῦ οὐρανοῦ haben Teile der Septuaginta-Überlieferung ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (vgl. App. BHS z. St. sowie WILDBERGER, Eigentumsvolk 10, Anm. 4).

<sup>22</sup> LEVIN, Dekalog 182, dagegen BLUM, Pentateuch 91, Anm. 204.

nach der literarischen Einheitlichkeit zu entkoppeln. Die Doppelung macht tatsächlich den Sinn, (1) die endgültige Verpflichtung des Volkes abermals zu retardieren, und (2) die Wichtigkeit des Geschehens zu unterstreichen. Trotzdem kann sie nachträglich entstanden sein, denn auch Ergänzungen arbeiten durchaus reflektiert und bringen nicht immer die Szene durcheinander. Die Doppelung bleibt allen Erklärungsversuchen zum Trotz schwierig, denn die Brisanz der Szene wird durch Opfer, Ritual und feierliche Verlesung bereits hinreichend zum Ausdruck gebracht. Die Doppelung wäre insofern nicht notwendig. Daher kann die These LEVINS, wonach die kurze Erzählung 24,3 ursprünglich ohne die Erweiterung 24,4-8 verfasst wurde, durchaus aufrecht erhalten werden, auch wenn man sich von seinem Urteil über die literarische Qualität des Endtextes distanziert. Zu bedenken ist auch, dass 24,3 den Schlüsselbegriff *בְּרִית* nicht kennt.

Die Frage der internen Differenzierung hat zwei Aspekte. Einerseits ist zu klären, ob die *דְּבָרִים* und die *מִשְׁפָּטִים* von Anfang an im Text waren oder einer der beiden Ausdrücke nachträglich eingefügt wurde, andererseits, welche die Bezugspunkte der Ausdrücke sind: Bundesbuch und / oder Dekalog? Betrachtet man nur den Satz 24,3b, gibt es keinen Anlass, einen der Ausdrücke literarkritisch auszusondern. Der Satz ist so, wie er dasteht, problemlos lesbar. Auch die Ermittlung der Bezugspunkte bereitet keine Schwierigkeiten. 3b berichtet von der Mitteilung beider Korpora, des Dekalogs und des Bundesbuches — so jedenfalls ist die getrennte Erwähnung der *דְּבָרִים* und der *מִשְׁפָּטִים* gut zu verstehen. Probleme treten erst dann auf, wenn man aus redaktionsgeschichtlichen Erwägungen Dekalog oder Bundesbuch für später eingefügt hält. Dann entfällt einer der beiden Bezugspunkte und zieht möglicherweise die Konsequenz nach sich, dass entweder die *דְּבָרִים* oder die *מִשְׁפָּטִים* in älteren literargeschichtlichen Stadien von 3b noch gefehlt haben.

Sollte einmal nur der Dekalog die Bezugsgröße gewesen sein, dann müsste man die *מִשְׁפָּטִים* als sekundär aussondern, da der Dekalog keine Rechtsätze enthält.<sup>23</sup> Sollte einmal das Bundesbuch allein gemeint gewesen sein, dann entfällt die Notwendigkeit zu Literarkritik, denn auf das Bundesbuch kann mit *מִשְׁפָּטִים*<sup>24</sup>, mit *דְּבָרִים*<sup>25</sup> oder mit beidem Bezug genommen werden. Alles hängt davon ab, welchen redaktionsgeschichtlichen Status das Bundesbuch und der Dekalog haben. Vorläufig bleibt aber festzuhalten, dass an der Zugehörigkeit von 24,3 zur Textgruppe der Vertrags-Texte erhebliche Zweifel bestehen.

<sup>23</sup> Z.B. LEVIN, Dekalog 180ff.

<sup>24</sup> Das Bundesbuch selbst enthält keinen Namen, nur die narrative Umrahmung benennt es: *מִשְׁפָּטִים* (21,2; 24,3), *דְּבָרִים* (24,4a), *סֵפֶר הַבְּרִית* (24,7).

<sup>25</sup> Z.B. HOSSFELD, Dekalog 190f.

## 24,4-8

Zweifel werden auch für den Altarbau und die Opferszene in 24,4b-5 geltend gemacht. PERLITT trennt die opferbezogenen Textteile von jenen, die sich auf den Vertragsabschluss beziehen und erklärt letztere als spätere Erweiterung. Sein literarkritisches Leitmotiv lautet: "Alles, was unerlässlich zu dieser Tätigkeit [dem Opfern] gehört, gehört auch zu dieser erzählenden Schicht, nämlich v.4aß.5.6 — nicht mehr und nicht weniger"<sup>26</sup>.

*(24,4) Und er stand früh am Morgen und baute einen Altar unterhalb des Berges, (5) und er sandte die Jünglinge der Söhne Israels aus, und sie ließen Brandopfer hinaufgehen, und sie schlachteten Schlachtungen als Heilsopfer für Jhwh, Farren. (6) Und Mose nahm die Hälfte des Blutes und legte es in die Becken, aber die andere Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar.*

Im Gefolge PERLITTS haben mehrere Autoren an seine Literarkritik angeknüpft.<sup>27</sup> Neben ungeteilter Zustimmung gibt es auch Weiterarbeit an den Ergebnissen. ZENGER will auch 4c, den Bau des Altars, zur — bei ihm jahwistischen — Grundschrift rechnen, dafür aber nicht v.6. Die Verse 6 und 8 gehörten in die erste dtr Bearbeitung und bezögen sich auf den dabei eingefügten Dekalog, während 24,3.7 in die Bundesbuch-Schicht gehörten.<sup>28</sup>

Gegen diese literarkritischen Versuche hat sich Widerspruch erhoben.<sup>29</sup> Zunächst zeigt NICHOLSON, dass der Verbleib des in die Becken gegossenen Blutes erzählerisch geklärt werden muss.<sup>30</sup> Dies war freilich auch JEREMIAS schon aufgefallen, der aber deshalb nicht den Verzicht auf Literarkritik forderte, sondern die Flucht nach vorne antrat und 8ab in die Grundschrift mit einbezog.<sup>31</sup> Doch bleibt auch die Lösung JEREMIAS' blass. Nimmt man andere alttestamentlichen Stellen zum Vergleich, wo Blut geteilt wird, dann zeigt sich, dass dies immer zu einem besonderen Zweck geschieht — den kann aber auch die Version von JEREMIAS nicht bieten.<sup>32</sup> Den bietet nur der komplette Abschnitt 24,4-8 mit seinem Vertragsabschluss. Die Argumentation NICHOLSONS erscheint schlüssig. Das Blutritual hat ohne den Vertragsabschluss weder Anlass noch Zweck, weshalb der Abschnitt 24,4-8 literarkri-

<sup>26</sup> PERLITT, *Bundestheologie* 195-202, das Zitat auf 196.

<sup>27</sup> PERLITTS Literarkritik erfreut sich breiter Zustimmung. MITTMANN, *Deuteronomium* 152 übernimmt sie, weil "es m.E. nichts grundsätzlich Neues mehr hinzuzufügen gibt". Nach HOSSFELD, *Dekalog* 192 bekundet die Bestreitung der Position PERLITTS "mehr den Willen der Autoren zur harmonischen Ganzheit als das Wahrnehmen der Spannungen in der Textbasis." Auch AURELIUS, *Fürbitter* 71 verlässt sich ganz darauf.

<sup>28</sup> ZENGER, *Sinaitheophanie* 177ff.

<sup>29</sup> REICHERT, *Jehowist* 170; NICHOLSON, *Covenant Ritual* 80; BLUM, *Pentateuch* 91, Anm. 204.

<sup>30</sup> NICHOLSON, aaO.: "...the remainder being placed in vessels (and then what?)".

<sup>31</sup> JEREMIAS, *Theophanie* 196.

<sup>32</sup> NICHOLSON, aaO. nennt Ex 29,12; Lev 4,6f.16ff.25.30.34; 5,9; 8,15.23f.

tisch nicht weiter differenziert werden kann und muss.<sup>33</sup> Erzählerische Notwendigkeit und atl. Traditionsgeschichte ergänzen einander.

Die vielen Versuche der Literarkritik an 24,4-8 haben einen gemeinsamen tieferliegenden Grund. Einerseits besteht bei jenen Autoren Konsens darüber, dass die Themen *Gesetz* und *Vertrag* zu einer späteren Deutungsschicht der Sinaiperikope gehören, andererseits hält man mit Ausnahme von LEVIN allein die Theophanie für ursprünglich. Die Theophanie benötigt aber eine Ergänzung, entweder einen Zweck, zu dem sie geschieht, oder eine Reaktion, bzw. Antwort des Volkes. Beides aber, der von Jhwh intendierte Zweck und die Reaktion des Volkes, sind im vorliegenden Text mit dem Thema *Gesetz* oder mit dem Thema *Vertrag* verbunden. Bei Annahme einer bloßen Theophanie als Kern der Erzählung muss ein "gesetz- und vertragloser" Nachkontext rekonstruiert werden. Es muss jedoch bezweifelt werden, dass dies möglich ist. Der Ausweg aus dieser Aporie kann nur darin bestehen, den Kern der Sinaiperikope anders zu bestimmen.

### 19,7b

Wir kommen zu einem kleinen Satz, der in den literarkritischen Diskussionen seltsamerweise kaum eine Rolle spielt. Mose ruft nach seiner Rückkunft von Jhwh die Ältesten und legt ihnen die Worte Jhwhs vor. Die Antwort in 19,8 gibt aber das Volk. Die Ältesten spielen im Vorfeld der Theophanie sonst überhaupt keine Rolle. Mose wird von Jhwh beauftragt, dem Volk seine Worte auszurichten, von den Ältesten ist keine Rede. Nach dem Zuruf in 7a verschwinden sie auch sofort wieder, weder richten sie dem Volk die Worte Moses aus, noch sind sie an den weiteren Vorbereitungen beteiligt.

Der Kurzauftritt der Ältesten ist erzähltechnisch nicht nur problematisch, er ist auch überflüssig, denn der Text lässt sich ohne 7b besser lesen als mit ihm: "(6b) *'Dies sind die Worte, die du zu den Söhnen Israels reden sollst!'* (7a) *Und Mose kam, (7c) und legte vor sie alle diese Worte, die Jhwh ihm geboten hatte.*" Wir werden daher 19,7b aus den Vertrags-Texten ausklammern und einer späteren Schicht zuweisen, einer Schicht, die offenkundig ein besonderes Interesse an der Rolle der Ältesten hat.

Wir beenden hier die Diskussion der literarkritischen Vorschläge zu den Vertrags-Texten. PATRICK geht davon aus, dass diese Abschnitte eine selbstständige Quelle neben E, J und P darstellen. Schwierig ist das freilich bezüglich 20,22, denn die Vertrags-Texte erzählen an keiner Stelle, dass Gott vom Himmel herab zu Israel geredet habe. PATRICK behauptet im Anschluss an NOTH, hier werde auf eine rein auditive Theophanie Bezug genommen,

<sup>33</sup> NICHOLSON, God 171.

die verloren gegangen sei.<sup>34</sup> Das ist freilich äußerst unwahrscheinlich und entzieht sich darüber hinaus auch der Nachprüfbarkeit. Vielmehr bringen die Vertrags-Texte eine neue topologisch-epistemologische Konzeption in die Sinaiperikope ein und reinterpretieren dadurch bereits Vorhandenes.

Die Vertrags-Texte vertreten in der vorderen Sinaiperikope in topologisch-epistemologischer Hinsicht die Konzeption des Jhwh-Himmel-Typs, in theologischer die Vertrags-Konzeption, und zeigen überdies eine Reihe stilistischer Gemeinsamkeiten. Zu dieser Textgruppe gehören die Vertragsankündigung 19,3b-7a.7c-8, die Einleitung des Bundesbuches 20,22b-23b; 21,1, sowie der Vertragsabschluss 24,4-8.

### 3.4 Die Ältesten-Texte

Die Aussonderung von 19,7b, den wir fortan unter die Ältesten-Texte rechnen werden, aus den Vertrags-Texten gibt Anlass, die zweite Stelle zu überprüfen, an der in der vorderen Sinaiperikope die Ältesten auftreten: 24,13-14. Die literarischen Probleme häufen sich hier, wie bereits oben erörtert.

Der Auftritt Josuas hat konzeptionellen Sinn. Der Held der Landnahme darf nicht beim Tanz um das Stierbild beteiligt gewesen sein. Also lässt man ihn kurz auftreten, aber nur um sofort wieder abzutreten. Die kurze Notiz, er sei mit Mose aufgestanden, reicht zu diesem Zweck bereits aus. Die erste Aufstiegsnotiz 24,13b ist zwar erzählerisch verfrüht, dokumentiert aber, dass Mose allein auf dem Berg war. So unvermittelt Josua von der Bildfläche verschwindet, so unvermittelt tritt er in 32,17 wieder auf. Die Figur des Josua ist nach dem Gesagten mit Sicherheit als redaktionelle Eintragung zu betrachten. Gilt dies auch für die Ältesten?

Die Pluralformen in 24,14bc signalisieren, dass Josua und Älteste zusammengehören. Die Ältesten sollen die Rückkunft beider, Moses und Josuas, erwarten. Diese Koinzidenz ist signifikant. Sowohl Josua als auch die Ältesten treten unvermittelt auf und werden überdies erzählerisch aufeinander bezogen.<sup>35</sup> Wie oben gezeigt, übernehmen die Ältesten hier die Funktion der

<sup>34</sup> PATRICK, Source 150, Anm. 12: "The account of a purely auditory theophany is lacking in cc. xix-xx, provoking Noth to advance the hypothesis that such an account has been lost" (vgl. NOTH, Exodus 141f). Anders NICHOLSON, Decalogue 428ff.

<sup>35</sup> BUCHHOLZ, Älteste 44 hält 24,14 für einen späteren Zusatz und die Erwähnung Josuas in 13a für eine Interpolation, bezieht aber beide nicht aufeinander. Die konzeptionelle Funktion von 13b nimmt er nicht wahr und hält den Satz daher für älter. Er interpretiert 24,14 von 24,9-11 her: "V14 ist daher nichts anderes als der nachgetragene Versuch, die Ältesten am Sinai ausdrücklich aus den Bereichen auszugrenzen, die sie nichts (mehr) angehen." Doch von Zurücksetzung kann keine Rede sein. Im Gegenteil, den Ältesten wird eine Funktion zugewiesen, die sie im Vorkontext nicht haben. BUCHHOLZ' Argu-

in Ex 18 eingesetzten Richter. Die Einfügung der Ältesten in 24,13-14 verfolgt also dasselbe Ziel wie die in 19,7b. Die Ältesten werden als führende Männer Israels vorgestellt. In 19,7b vertreten sie das Volk gegenüber Mose, sie allein nehmen die Gottesworte entgegen. Hier übernehmen sie die Rolle von Richtern. 24,13-14 stellt somit eine Reinterpretation von Ex 18 dar. Beiden Einfügungen ist auch die literarische Technik gemeinsam: Neue Akteure treten unvermittelt und kurzfristig in Schlüsselpositionen auf, und verschwinden darauf sofort wieder.

Bleibt nur noch übrig, die exakte Abgrenzung vorzunehmen. Das Aufstehen Moses in 24,13 entspricht der Aufforderung durch Jhwh in 24,12b und gehört somit in die zu Grunde liegende Erzählung. Als Fortsetzung kommen 24,15a und 24,18b in Frage. Da in 15a das explizite Subjekt sofort wiederholt wird, ist 18a wahrscheinlicher, dann aber gehören 15a-18a zu den Jhwh-Jarad-Sinai-Texten, der Ältesten-Text endet in jedem Falle mit 14,14g.

### 3.5 Der Boten-Text

Der hintere Rahmen des Bundesbuches 23,20-33, den wir im Folgenden *Boten-Text* nennen werden, setzt sich vom übrigen Bundesbuch, aber auch vom gesamten Rest der vorderen Sinaiperikope ab, da er explizit die Situation der Wanderschaft reflektiert, umgekehrt aber auf die anderen Ereignisse der Sinaiperikope nicht Bezug nimmt. Der מַלְאָכִים fungiert als Führer und Symbol der Präsenz Jhwhs während der Wanderung. Daher gehört der Text, obgleich für sich genommen ausschließlich direkte Rede, in den weiteren narrativen Kontext der Sinaiperikope. Die inhaltliche Sonderstellung geht noch weiter: nur hier wird die Landnahme thematisiert (23,23.27-31), nur hier die Frage der Verträge mit den Fremdvölkern (23,32), nur hier die Fremdgötter-Polemik (23,24-25). Seine literarische Sonderstellung und Abtrennung vom Kontext ergibt sich notwendig aus der völlig anders gearteten Phorik und Thematik und ist in der Forschung überdies unumstritten, sodass wir auf eine weitergehende Begründung verzichten können.<sup>36</sup>

Verschiedentlich wurde die Frage aufgeworfen, ob der Boten-Text intern eine literarische Schichtung aufweist. NEEF erwägt, ob 21d.25a.31b wegen

---

mentation basiert auf der Annahme der redaktionellen Priorität von 24,9-11. Die ist jedoch nach unseren Beobachtungen auszuschließen, da 9-11 auf jeden Fall 24,3-8 voraussetzt (s.o. S. 59).

<sup>36</sup> OSUMI, Bundesbuch 157ff, nimmt auf Grund interner Schichtungshypothesen nur 23,20-23 als Boten-Text. Aber NOTH, Exodus 156; BLUM, Pentateuch 375 mit Anm. 61 und NEEF, Engel 60 fassen 23,20-33 zusammen, auch wenn sie mit interner Schichtung rechnen.

des pluralischen Numerus ein Ergänzung darstellen.<sup>37</sup> BLUM hält 28-31a für sekundär, weil die Ankündigung einer retardierten Landnahme in den übrigen Versen nicht angesprochen werde und überdies der Bezugstext Ri 2,1-5 eine andere Position einnehme — dort ist es Israels Schuld, dass die Landnahme noch nicht erfolgreich abgeschlossen wurde, und nicht auf Jhwh ursächlich zurückzuführen.<sup>38</sup> Beide Beobachtungen haben etwas für sich, und man muss wohl mit einem sukzessiven Wachstum des Textes rechnen. Doch zeigen die von BLUM und NEEF als Erweiterungen erwogenen Sätze dieselben literarischen Eigenschaften wie der Grundbestand des Boten-Textes. Sie haben dieselbe Sprache, sie behandeln dieselben Themen, und auch sie haben keinerlei Konnex zum Binnenkontext der Sinaiperikope, d.h. das literarische Wachstum des Boten-Textes hat sich unabhängig von den Redaktionsprozessen der Sinaiperikope abgespielt.

### 3.6 Die Mose-Texte

Die synchrone Analyse hat gezeigt, dass im Vorfeld der Theophanie zwei distinkte Redegänge die bevorstehenden Ereignisse ankündigen. Zum einen 19,3b-6, wo Jhwh den Vertrag und die Gesetzesmitteilung einführt, zum andern 19,9a-e, wo die Person des Mose thematisiert wird. Der zweiten Version wenden wir uns nunmehr zu. Auf Grund ihrer Thematik nennen wird diese Textgruppe *Mose-Texte*.

#### 19,8f-9e

Dass 19,9 im Nachkontext von 19,3-8 problematisch ist, ergibt sich aus der Doppelung der Mitteilung, Mose überbringe die Antwort des Volkes an Jhwh. Selbst wenn die erste Mitteilung 8f den Äußerungsakt nicht implizieren sollte, bleibt die zweimalige Notiz erklärungsbedürftig. Hinzu kommt, dass direkt hintereinander zwei programmatische Jhwh-Reden erfolgen, ohne dass ersichtlich ist, warum dies in zwei Anläufen geschehen muss, und wie die beiden Ankündigungen aufeinander bezogen sind. Umgekehrt ergibt sich ohne 19,8f-9e ein erzählerisch konsistenter Ablauf. Das Volk gibt seine Verpflichtungserklärung ab (19,8a-e), Mose übermittelt die Bereitschaft des Volkes an Jhwh (9f), woraufhin Jhwh Instruktionen bezüglich des Volkes erteilt (19,10-11a). Mit diesen Instruktionen reagiert Jhwh in angemessener Weise auf die positive Haltung des Volkes.

<sup>37</sup> NEEF, Engel 60.

<sup>38</sup> BLUM, aaO.



## 19,19bc

Das Korrelat zur Ankündigung 19,9 ist fraglos das Zwiegespräch zwischen Gott und Mose in 19,19bc. Das "inhaltsfreie" Gespräch hat keinen anderen erzählerisch vermittelten Anlass als die Ankündigung von 19,9. Das wiederholte, inhaltlich unbestimmte Reden steht auch in einer gewissen Spannung zu den einmaligen Sprechakten, die nachfolgen. Welche Funktion haben sie neben den inhaltlich bestimmten Reden 19,21-24 und 20,1-17, wenn nicht die Erfüllung des Programms von 19,9? Umgekehrt bliebe ohne 19,19 das Programm von 19,9 unerfüllt, denn eine andere Textstelle, wo Mose in Hörweite des Volkes mit Jhwh spricht, gibt es in der Sinaiperikope nicht.

## 20,20

Der dritte Abschnitt, den wir zu den Mose-Texten rechnen, ist die Beschwichtigung des Volkes durch Mose nach dem Rückzug vom Berg. Der Vers ist wie die beiden anderen Texte Repräsentant des topologisch-epistemologischen Jhwh-kommt-Typs. Nur hier und in 19,9c wird vom *Kommen* Gottes gesprochen. Ein weiteres Charakteristikum der Mose-Texte, die Hervorhebung der Person Moses, ist ebenfalls feststellbar. Während Mose sonst nur Anordnungen Jhwhs überbringt, sind ihm die Worte, die er 20,20b-e an Israel richtet, nicht von Jhwh aufgetragen worden.

Nehmen wir im Vorgriff auf die Redaktionsgeschichte als Arbeitshypothese an, die Mose-Texte 19,19bc; 20,20 und die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte 19,20-25; 20,18a seien spätere Einfügungen, dann sieht das darunter liegende Stratum zwischen 19,17 und 20,21 so aus:

*(19,17) Und Mose führte das Volk hinaus aus dem Lager dem Gott entgegen, und sie stellten sich an das Unterteil des Berges. (18d) Und der gesamte Berg zitterte sehr, (19) und der Schall des Schofars wurde laufend stärker. (20,1) Und Gott redete alle diese Worte: (Dekalog). (20,18) Und das Volk fürchtete sich, und sie wankten und sie stellten sich in der Ferne auf, (19) und sie sagten zu Mose: "Rede du mit uns, und wir wollen hören. Aber Gott soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben." (20,21) Und das Volk stand in der Ferne, Mose aber näherte sich der Dunkelwolke, wo der Gott war.*

Dieser Text weist erzählerisch nur noch geringe Probleme auf, zudem entspricht die Erzählung der topologisch-epistemologischen Konzeption des Jhwh-Berg-Typs. Die Literarkritik offenbart im Übrigen ein wichtiges Merkmal dieser Konzeption, das durch spätere Eintragungen verschüttet wurde: Das Volk kann die Worte Gottes direkt hören — 20,19 und 20,22 kommen zu ihrem Recht, insbesondere der vorher rätselhafte Rückblick 20,22 erhält einen Bezugspunkt.<sup>39</sup> Entscheidend ist, dass 20,22 keine getreue Wiedergabe der Ereignisse von 19,16-17.19a; 20,1ff bietet, sondern eine vom eigenen Gottesverständnis geprägte Interpretation. Die abweichenden Vorstellungen vom Geschehen basieren nicht auf einer verloren gegangenen Überlieferung,

<sup>39</sup> Ähnlich NICHOLSON, Decalogue 428ff.

sie beruhen auf einer unterschiedlichen Auffassung von ein und demselben Geschehen, auf einer Auffassung, die ähnlich Dtn 4,36 vertritt.<sup>40</sup>

### 3.7 Der Visio-Dei-Text

Der Bericht von der Gotteschau auf dem Berg hat nicht nur hinsichtlich seiner topologisch-epistemologischen Konzeption eine Sonderstellung, auch sprachlich und traditionsgeschichtlich fällt er vollkommen aus dem Rahmen seines Kontextes. Trotzdem verbindet ihn ein dichtes Verweissystem mit seinem Kontext. Das ist nur erklärbar, wenn 24,9-11 eine späte Einfügung in die vordere Sinaiperikope ist. Der Redaktor hat eine eigene Sprache und kommt aus einer eigenen Vorstellungswelt, den Text, den er einfügt, versieht er aber mit gezielten Bezugnahmen auf den Kontext.<sup>41</sup>

Die Abgrenzung des Textes nach hinten ist problemlos, da 24,12a voraussetzt, dass Mose beim Volk ist. Die geeignete Anknüpfung für 24,12a ist daher 24,8f. 24,9-11 stört — nur im topologischen Sinne! — den vorgegebenen Erzählzusammenhang und erweist sich auch dadurch als Einfügung.

### 3.8 Die Dekalog-Texte

Die ungrammatische Einbindung des Dekalogs in die endtextliche Sinaiperikope hat zu zahlreichen Vorschlägen geführt, wie die Genese dieses literarischen Chaos verständlich gemacht werden könne. Eine klassisch gewordene Hypothese versetzt den Dekalog hinter 20,21.<sup>42</sup> Dies mag noch haltbar gewesen sein im Rahmen der *Urkundenhypothese*, nach der 19,20-25 i.d.R. zum Jahwisten zählte, und man für den mutmaßlichen Elohisten einen brauchbaren Erzählablauf suchte. Aber selbst HOSSFELD, obwohl Vertreter dieser Hypothese, verwirft den Vorschlag zur Umstellung mit dem Hinweis auf das

<sup>40</sup> CHILDS, Exodus 465; NICHOLSON, aaO. 429. Dtn 4 zeigt dieselbe Reinterpretation von Dtn 5 (ohne 5,5) wie Ex 20,22 in Bezug auf Ex 19,19a; 20,1.

<sup>41</sup> Es sei daran erinnert, dass 24,1-2 nicht zu dieser Textgruppe gehören.

<sup>42</sup> Der Vorschlag geht wohl auf A. KUENEN zurück. Nach NICHOLSON, Decalogue 423, Anm. 2 wurde er zum ersten Mal veröffentlicht unter dem Titel *Bijdragen tot de kritiek van Pentateuch en Jozua. VIII. Israël bij den Sinai*, Theologisch Tijdschrift 15 (1881), pp. 177,189ff. Nachfolger sind u. a. BAENTSCH, Ex-Lev-Num 184; REICHERT, Jehowist 150-153; MITTMANN, Deuteronomium 151, zurückhaltender auch CHILDS, Exodus 344-346.

„Sparsamkeitsprinzip“<sup>43</sup>. Ähnlich hatte bereits PERLITT argumentiert, dass dem Dekalog in der Sinaiperikope eine hinreichende erzählerische Verankerung fehlt, und er deshalb nicht in eine der Quellenschriften gehören kann.<sup>44</sup>

Andere Voraussetzungen haben RENAUD und MITTMANN. Für beide ist klar, dass 19,20-25 eine späte Hinzufügung zur Sinaiperikope darstellt.<sup>45</sup> Für sie lautet die Frage nach der Ursprünglichkeit des Dekalogs in der Sinaiperikope: Schließt 20,1 gut an 19,19 an? MITTMANN verneint dies, weil der Dekalog den inneren Zusammenhang von 19,19 und 20,18bc.20.21 zerreiße. Während Gott in 19,19 im Donner spreche, erfordere der Dekalog artikuliert Rede.<sup>46</sup> Nichts auszusetzen hat dagegen RENAUD: „... il n'y a plus de rupture dans le récit deutéronomiste entre 19,19 et 20,1 et, au niveau de cette couche rédactionnelle, le décalogue faisait partie intégrante de cette narration.“<sup>47</sup>

Der Anschluss von 20,1 an 19,19c ist in der Tat problematisch, wenn auch aus anderen Gründen als denen, die MITTMANN angibt. Entweder berichtet die Erzählung summarisch und ohne Inhaltsangabe über das Gespräch oder sie erzählt die einzelnen Redebeiträge — beides hintereinander ist erzähltechnisch ausgeschlossen. Nach unserem Verständnis muss die Frage ohnehin lauten, ob 20,1 gut an 19,19a anschließt, da 19,19bc zu einer späteren Erweiterung, den Mose-Texten, gehört. Erzähltechnisch ist das problemlos, sodass Überlegungen zur Umstellung des Dekalogs gegenstandslos sind.

Während für den Vorkontext des Dekalogs damit eine befriedigende Lösung gefunden ist, sind im Nachkontext noch Fragen offen. Auffällig ist, dass in 20,1 und 20,19 die Gottesreferenz  $\text{אלהים}$  ohne Artikel vorkommt. Damit heben sie sich von den Gottesreferenzen in 19,17a.19c; 20,20c.21c ab, wo der Artikel gesetzt ist.<sup>48</sup> Der Gebrauch des artikellosen  $\text{אלהים}$  ist im gegebenen Zusammenhang auffällig, aber keineswegs auf die Priesterschrift beschränkt (vgl. z.B. Ex 18,15.19.23; Dtn 4,32.33; 5,24). Diese feine terminologische Differenz wäre allein noch kein Grund für Literarkritik, wenn nicht noch eine weitere Auffälligkeit hinzukäme. Die Verwendung der Gottesreferenz in den Teilen der vorderen Sinaiperikope, die noch nicht einer

<sup>43</sup> HOSSFELD, Dekalog 172.

<sup>44</sup> PERLITT, Bundestheologie 91, Anm. 4.

<sup>45</sup> MITTMANN, Deuteronomium 149f im Anschluss an RUDOLPH, Elohist: „...eine »Art Midrasch zu v.12f «...». RENAUD, Théophanie 95: „...attribués à P...“.

<sup>46</sup> MITTMANN, aaO. 151.

<sup>47</sup> RENAUD, aaO. 95.

<sup>48</sup> Diese Beobachtung stammt von HOSSFELD, Dekalog 170f. Er meint, ein priesterlicher Redaktor habe aus geschichtssystematischen Gründen so geschrieben, um damit die direkte Offenbarung an das Volk zu kennzeichnen, während er bei den über Mose vermittelten Offenbarungen den Gottesnamen *Jhwh* verwende. HOSSFELDS Thesen sind aber nicht wahrscheinlich zu machen, vgl. dazu RENAUD, aaO. 61, Anm. 60 und aaO. 96; JOHNSTONE, Decalogue 370.376.

der Textgruppen zugeordnet wurden, zeigt eine klare Systematik. In Rede-einleitungen (19,10; 20,22a; 24,12) und in Rückbezügen auf Reden Jhwhs (23,3) steht der Gottesname יהוה. Wird hingegen allgemein über Gott gesprochen, über das Kommen zu ihm oder sein Kommen, steht יהוה־אלהים. Eine vergleichbare Systematik liegt auch in Ex 18 vor. Ist von Gottes konkretem Geschichtshandeln beim Exodus die Rede, steht יהוה (18,1.8.9.11), wird von Gott allgemein gesprochen, steht dagegen אלהים mit oder ohne Artikel (18,12.15.16.19.23).<sup>49</sup> Diese Systematik wird in der vorderen Sinaiperikope durch die Dekalogeinleitung 20,1 und den Rückverweis 20,19d durchbrochen. Nur hier erscheint das artikellose אלהים und nur hier wird אלהים zur Bezeichnung von Sprechakten Jhwhs eingesetzt.<sup>50</sup>

Die Dekalogeinleitung 20,1 und 20,19 können wir zur Textgruppe der Dekalog-Texte zusammenfassen, fraglich ist noch die exakte Abgrenzung. 20,19 wird vorn (18d) wie hinten (21a) von der Distanzierung des Volkes gerahmt (20,20 gehört zu den Mose-Texten). Klar ist, dass nur einer der beiden Berichte zu den Dekalog-Texten gehören kann. Die Redaktionsgeschichte wird zeigen, dass 21a zu den Dekalog-Texten gehört. Nehmen wir probenhalber an, die Dekalog-Texte wären zu einem späteren Zeitpunkt in die Sinaiperikope eingefügt worden, dann ergibt sich nach ihrer Entfernung die folgende Erzählung:

*(19,17) Und Mose führte das Volk hinaus aus dem Lager dem Gott entgegen, und sie stellten sich an das Unterteil des Berges. (18d) Und der gesamte Berg zitterte sehr, (19) und der Schall des Schofars wurde laufend stärker. (20,18) Und das Volk fürchtete sich, und sie wankten und stellten sich in der Ferne auf. (20,21b) Mose aber näherte sich der Dunkelwolke, wo der Gott war.*

<sup>49</sup> Auch Gen 22 zeigt diese Auffälligkeit. Der Gott mit dem ungeheuerlichen Ansinnen ist *Elohim* (22,11.3.8.9), der Gott, der die Untat verhindert, ist *Jhwh* (22,11.14). Eine weitere Parallele ist Ps 83, zu dem ZENGER, Rache 98f feststellt: "Als der schweigende Gott heißt er 'Elohim' und 'El', ist er gewissermaßen ferner Gott, eine namen- und gesichtslose Gottheit; ... Deshalb bedrängt ihn Israel in diesem Psalm ..., doch endlich die Gottesferne und Gottesmüdigkeit aufzuheben und sich in 'seinem Namen' JHWH zu offenbaren, der sein partikulares und universales Gott-Sein zugleich (V.19) benennt."

<sup>50</sup> Nochmals: Der variierende Gebrauch des Artikels vor *Elohim* ist allein noch kein Grund für eine literarkritische Abtrennung des Dekalogs (vgl. auch SCHMIDT, Exodus 17), die Verwendung von *Elohim* zur Bezeichnung des Subjekts im sprechakteinleitenden Satz ist aber markant. Entscheidend ist, dass mehrere Indizien vorliegen. Im Übrigen sollte man auch daraus kein Prinzip machen. Schon die zwischen MT und LXX häufig abweichenden Gottesreferenzen widerraten einer Überbewertung (ENGNELL, Scrutiny 55f; HOUTMAN, Pentateuch 381f). Die Gottesreferenz ist ein Faktor bei literarkritischen Entscheidungen.

### 3.9 Die ursprüngliche vordere Sinaiperikope

Angesichts der nicht einfachen Quellenlage erscheint es sinnvoll, noch einmal die verschiedenen Modelle durchzusehen, damit die Bandbreite der Möglichkeiten nicht aus dem Blickfeld gerät.

#### 3.9.1 Die Theophanie als Kern der vorderen Sinaiperikope

Maßgebliche Grundlage für diese Forschungsrichtung dürften die bekannten Sätze WELLHAUSENS sein:<sup>51</sup>

„Die wahre und alte Bedeutung des Sinai ist ganz unabhängig von der Gesetzgebung. Er war der Sitz der Gottheit, der heilige Berg. ... Erst ein weiterer Schritt führte dazu, den Sinai zum Schauplatz der feierlichen Eröffnung des geschichtlichen Verhältnisses zwischen Jahve und Israel zu machen. ... So entstand die Notwendigkeit, die Grundgesetze ihrem *Inhalte* nach hier mitzuteilen, so fand der legislative *Stoff* Eingang in die geschichtliche Darstellung.“

Die vorgetragene Sicht der Dinge, die bis in die jüngste Zeit die Forschung bestimmte, beruht freilich nicht nur auf literarischen Beobachtungen an der Sinaiperikope. Vielmehr kommt hier eine bestimmte Auffassung der Religionsgeschichte Israels zum Ausdruck. Danach steht am Anfang das unmittelbare religiöse Erleben, während theologische Deutung und politische Gesetzgebung demgegenüber eine späte, teilweise recht negativ beurteilte Phase repräsentieren.

In seltener Klarheit lässt sich diese Auffassung bei MITTMANN studieren. Er paraphrasiert die von ihm rekonstruierte ursprüngliche Schicht so:<sup>52</sup>

„... Am Morgen dieses Tages schrecken Gewitterphänomene und Widderhornschnall auf dem Berg das Volk im Lager auf. Mose führt es »Gott entgegen aus dem Lager« und läßt es am Fuß des Berges Aufstellung nehmen. Unter stetem Anschwellen des Hornschalls spricht Mose, und Jahve antwortet ihm im Donner. Furcht und Zittern befällt darauf das Volk, und es bittet Mose, als Mittler einzutreten, weil es zu sterben fürchtet, wenn Jahve direkt zu ihm spricht. Mose beruhigt das Volk ... Es darf sich weit vom Bannkreis des Berges zurückziehen...“

MITTMANN schließt mit dem Urteil: „Der logischen Abfolge dieser Erzählung entspricht ihre Geschlossenheit in kompositioneller, ideeller und terminologischer Hinsicht.“ Im Weiteren deutet er das Rekonstrukt:

„Hinter alledem steht das Bewußtsein davon, daß nur der Kultus einen legitimen Zugang zum Heiligen eröffnet, nur er einen gesicherten Kontakt mit dem Bereich der Gottheit ermöglicht, von deren Unnahbarkeit die Erzählung durchdrungen ist. Bei ihrer Erschei-

<sup>51</sup> J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1905<sup>6</sup>, 342f, zitiert nach LEVIN, Dekalog 176, der sich aber davon absetzt, zustimmend dagegen KNAUF, Midian 62; SCHMIDT, ESM 90.

<sup>52</sup> MITTMANN, Deuteronomium 154f, alle weiteren Zitate aaO. 155. Zum Text der Grundschicht s.o. S.5.

nung erschrickt das Volk ... zittert es vor ihrer vernichtenden Gewalt um sein Leben. ... Mit dieser Reaktion numinoser Furcht und Scheu vor dem mysterium tremendum hat das Volk die Prüfung bestanden, der es Gott durch sein Kommen hatte aussetzen wollen. Es ist dem Heiligen begegnet, wie man ihm begegnen muß, und hat sich so der Gemeinschaft mit diesem Gott als würdig erwiesen."

Diese Interpretation ist stark romantisch-religiös geprägt. Aus der Furcht Gottes wird die "gebotene(n) Scheu vor dem Heiligen"<sup>53</sup> und eine "Reaktion numinoser Furcht und Scheu", der Gott Israels verwandelt sich in das "mysterium tremendum", in das "Heilige" und in eine "unnahbare" Gottheit, und aus der Bergszenerie wird der "Kultus". Klar, dass hier das Gesetz mit seinen weltlichen Themen keinen Platz hat. Weit entfernt auch der Gedanke, gesellschaftliche Auseinandersetzungen könnten ihren Ausdruck gefunden haben. Stattdessen geht es um "den Gedanken des mysterium tremendum und die Gegenüberstellung von Gott und Mensch" — um religiöse Anthropologie allgemeinsten Art.

Was den literarischen Aspekt jener Rekonstruktion betrifft, vertreten eine ganze Reihe von Arbeiten ähnliche Textmodelle. Zum Grundbestand gehören immer 19,16f, meistens 19,19, gefolgt von 20,18b, Teilen von 20,19-21, und schließlich den Opferhandlungen aus 24,4-8. Auch wenn im Einzelnen beträchtliche Divergenzen in Abgrenzung und Begründung vorliegen, zeigen doch die Arbeiten von JEREMIAS, DOZEMAN, MITTMANN und ZENGER eine übereinstimmende Linie. Zuerst ereignet sich eine Theophanie, darauf folgt als Antwort des Volkes eine Opferhandlung.

Urheber dieser Hypothese in jüngerer Zeit ist PERLITT. Er wehrt sich gegen die Vorstellung der traditionellen formgeschichtlichen Schule, die Theophanie müsse von vornherein mit dem Stichwort "Sinaibund" verbunden gewesen sein, und stellt die Frage, "ob nicht das übliche Ungenügen an der 'bloßen' Sinai-T h e o p h a n i e auf einer beängstigend verengenden und vielleicht sogar recht modernen Vorstellung von Theophanie beruht."<sup>54</sup> Er fährt dann aber doch fort, dass eine Theophanie eine Antwort erfordere, nur eben nicht notwendigerweise eine bundestheologische. Die Antwort Israels geschah zunächst "ohne die Terminologie der Bundestheologie: Wo sich Gott hören und sehen läßt, da ist die alles Weitere auslösende Gemeinschaft hergestellt. Da besiegeln die Opfer das Geschehen: Donner und Blitz (oder auch Feuer und Rauch) sind 'verstanden' worden."<sup>55</sup> PERLITT untermauert diese theologische Überlegung durch seine Literarkritik zu 24,4-8.

PERLITTS Argumentation richtet sich im Wesentlichen gegen die Vertreter "der Annahme eines israelitischen Bundesfestes", das bis in vorstaatliche Zeit zurückreiche, aber: "ohne eine solche Annahme wäre schon der Aus-

<sup>53</sup> MITTMANN, aaO. 151.

<sup>54</sup> PERLITT, Bundestheologie 233.

<sup>55</sup> PERLITT, aaO. 235.

druck 'Bundesopfer' sinnlos".<sup>56</sup> Die Zentralthese seines Buches, der Bundesbegriff sei eine Bildung der manassisch-josianischen Zeit, findet er auch hier bestätigt: "Opfer und Blutritus gehören ursprünglich zusammen, und zwar nicht nur hier; Opfer, Blutriten und Bundestheologie gehören nicht ursprünglich zusammen, sondern nur hier."<sup>57</sup> Dem ist sicherlich zuzustimmen, nur: gehören Theophanie und Opfer zusammen? Wer seine Argumentation so sehr auf traditionsgeschichtliche Argumente stützt, müsste dafür Belege finden. Stattdessen begnügt sich PERLITT mit der Feststellung: "Die Opfer-Schicht von v.3-8 konkurriert ... nicht ... mit der Theophanie von Ex 19f, deren angemessene 'Beantwortung' eben auch Opfer sein könnten".<sup>58</sup> Ein konjunktivisches "könnten" ist zuwenig als Abstützung einer Zentralthese. Zum PERLITTschen Konjunktiv fügt sich das Bild, das JEREMIAS von der alttestamentlichen Gattung der Theophanie entwirft. Er bringt keinen einzigen Beleg bei, wo auf eine Theophanie als "angemessene Beantwortung" ein Opfer dargebracht würde.<sup>59</sup>

Aber der Theophanie, wie sie PERLITT versteht, fehlt noch etwas Weiteres — nämlich ein Zweck, und zwar im Sinne einer von Jhwh intendierten und realisierten Handlung. Das Opfer ist kein solcher Zweck, sondern die Antwort des Volkes. Will Jhwh selbst nach seinem Erscheinen keine weitere Handlung ausführen? Wer neben und nach der Theophanie nur das Opfer als ursprünglich erachtet, muss dem zustimmen. Die von JEREMIAS als Grundform der Theophanieschilderung ermittelte zweigliedrige Form spricht demgemäß nur (1) "von einem Kommen Jahwes von einem bestimmten Ort", und (2) "von dem Aufruhr der Natur, der bei seinem Nahen entsteht"<sup>60</sup> als Antwort. Doch hat SCRIBA darauf hingewiesen, dass in dieser Form "weder Ursache noch Absicht der Theophanie ausgedrückt sind"<sup>61</sup>. Diese werden jeweils vom Kontext beige-steuert, aber nicht im Sinne von JEREMIAS als Erweiterung einer ursprünglichen Gattung. Vielmehr sind Ursache und Absicht des Kommens Gottes die Kernelemente der jeweiligen Texte, während die Theophanie-Motive dienende Funktion haben.<sup>62</sup> Es verhält sich also genau umgekehrt. Gott verfolgt ein bestimmtes Ziel und zu dessen Realisierung erscheint er unter Phänomenen wie Gewitter, Feuer, Erdbeben etc. Ohne eine wie auch immer geartete Absicht ist die Theophanie grundlos. LEVIN hat vollkommen recht, wenn er sagt: "Eine Sinai-Theophanie ohne Gesetz

<sup>56</sup> AaO. 197, Anm. 1. Die angegriffene Position findet sich bei v. RAD, Problem 41-47.

<sup>57</sup> PERLITT, aaO. 202.

<sup>58</sup> AaO. 197f.

<sup>59</sup> Bedenken hegt auch VERMEYLEN, Sections narratives 177, Anm. 12: "sans le Décalogue, la théophanie n'a pas d'objet, ce qui serait probablement un cas unique dans l'Ancien Testament."

<sup>60</sup> JEREMIAS, Theophanie 15.

<sup>61</sup> SCRIBA, Theophanie 81.

<sup>62</sup> SCRIBA, aaO. 128-131.

käme auf den bloßen Theaterdonner bei leerer Szene hinaus.”<sup>63</sup> Oder wie RENAUD es ausdrückt: “Une théophanie pourquoi?”<sup>64</sup>

Damit soll nicht der Weg zurück zum Bundesfest angetreten werden, sondern der Weg nach vorne, hin zu einem literarischen Verständnis der Theophanie von Ex 19. JEREMIAS konstatiert in seiner Arbeit an zahlreichen Stellen, dass die Theophanie-Schilderungen der Sinaiperikope keinerlei Auswirkungen auf die Gattung der Theophanie gehabt haben.<sup>65</sup> Das ist unter der Voraussetzung, bei der Sinaitheophanie handele es sich um eines der ältesten Überlieferungsstücke des AT, unerklärlich, und JEREMIAS sagt dies auch immer wieder.<sup>66</sup> Er behilft sich mit der Unterscheidung zwischen einem Kern der ältesten Sinaitradition und dessen relativ späterer Ausdeutung: “Was aber genau Bestandteil dieser Tradition gewesen ist, ist deshalb so schwer zu sagen, weil schon die älteren Sinaiberichte ganz unterschiedliche Intentionen verfolgen...”<sup>67</sup> Das ist allerdings eine höchst problematische These. Worauf gründet sich die Behauptung einer alten Tradition, wenn gleichzeitig eingestanden wird, man kenne diese Tradition gar nicht mehr? Das vielstrapazierte מִן הַיָּמִים aus Ri 5,4f; Ps 68,8f vermag diese Last auf keinen Fall zu tragen. In den Ergänzungen zur zweiten Auflage seines Werkes kann dann JEREMIAS auch sagen, dass andere Autoren “zu Recht” den umgekehrten Einfluss annehmen.<sup>68</sup> Von der vermuteten alten Sinaitradition bleibt nur noch ein schattenhafter “ältester Kern”. Wäre es da dem literarischen Befund nicht angemessener, dieses Phantom auch noch zu verabschieden?

Betrachten wir weitere Vorschläge zur Rekonstruktion der ursprünglichen vorderen Sinaiperikope, zunächst den von RENAUD. Im Zentrum seiner Rekonstruktion stehen die Sätze:

*(19,17) Moïse fit sortir le peuple à la rencontre de Dieu hors du camp, et ils se tinrent debout au bas de la montagne. 19 Et il y eut une voix de cor allant s'amplifiant; Moïse parlait et Dieu lui répondait par une voix. 20,18b Le peuple craignit, frémit et se tint à distance. 20 Moïse dit au peuple: "Ne craignez pas, car c'est afin de vous éprouver que Dieu est venu, et pour que sa crainte soit sur vous, afin que vous ne péchiez pas".*

Literarisch betrachtet handelt es sich um eine Untermenge des Rekonstruktus von MITTMANN. Die theologische Deutung, die RENAUD dem Erzählten gibt, weicht aber in einigen Punkten ab. So inauguriere die Theophanie eine

<sup>63</sup> LEVIN, Dekalog 185.

<sup>64</sup> RENAUD, Théophanie 96.

<sup>65</sup> JEREMIAS, Theophanie 105-111.

<sup>66</sup> Als Beispiel möge genügen JEREMIAS, aaO. 110: “Sieht man mit M. Noth in der Sinaitradition ‘ein Stück ältester uns noch erhaltener Überlieferung im AT’ [NOTH, ÜP 56], so bleibt es äußerst rätselhaft, warum die Berichte von der Sinaitheophanie die Theophanietexte der Gattung nicht direkt beeinflusst haben.”

<sup>67</sup> JEREMIAS, aaO. 111.

<sup>68</sup> AaO. 176, die Anmerkungen zu S. 110 und zu S. 199.



neue Qualität der Gottesbeziehung. Das prättheophane Zittern vor dem unerwarteten und furchtbaren Einbruch des Heiligen in die Sphäre des Alltäglichen werde verwandelt in eine "forme nouvelle de la crainte qui exclut toute terreur", und diese "suggère une relation de confiance avec la divinité."<sup>69</sup> An die Stelle einer von Ungewissheit geplagten Angst trete nun "la crainte de ce Dieu, du Dieu, crainte théologique puisqu'elle naît de l'expérience d'un «tu» (voir Ex 19,19); crainte morale aussi puisqu'elle doit permettre à Israël de «ne plus pécher»".<sup>70</sup> Es ist für RENAUD gerade nicht die Erfahrung eines *mysterium tremendum* wie für MITTMANN, sondern die eines personalen Gegenübers, die Israel hier gewärtigt. Und diese neue Erfahrung des Personalen bedeutet einen Bruch im Leben Israels, während bei MITTMANN die Kontinuität ganz im Vordergrund steht: Israel realisiert die gemeinhin gebotene Scheu vor dem Heiligen, die Theophanie dient der Konsolidierung des Gottesverhältnisses. Nach MITTMANN reiht sich Israel mit seiner angemessenen Haltung gegenüber dem Heiligen am Gottesberg in den *consensus gentium* ein, nach RENAUD bricht es aus diesem aus, weil es die Erfahrung dieses einen, von allen anderen so unterschiedenen Gottes macht.

Es ist offenkundig, dass hier zwei sehr verschiedene Gottesbilder vorgestellt werden,<sup>71</sup> wobei insbesondere die Interpretation von MITTMANN nachfragebedürftig ist.<sup>72</sup> Der Nachfrage, ob Theophanie und Opferhandlung traditionsgeschichtlich zusammengehören und ob sie eine sinnvolle erzählerische Einheit bilden, kann sich RENAUD entziehen, da bei ihm nicht die Opferhandlung, sondern die verbale Klärung der Frage nach der rechten Gottesfurcht das Ziel der Theophanie darstellt. Doch kommen RENAUD selber Zweifel an seiner eigenen These. Wenn schon der springende Punkt sein soll, dass Israel nach der Theophanie eine Gottesfurcht übt, die wesentlich von Vertrauen und Moralität gekennzeichnet ist, dann ist es unerklärlich, dass die Grundlagen dieser Vertrauensbeziehung und die Grundlagen der Moral nicht expliziert worden sein sollen. So muss RENAUD bezüglich des literarisch wie theologisch konkludierenden Satzes 20,20e "*damit ihr nicht sündigt*" fragen: "Mais une telle formule n'appelle-t-elle pas une définition

<sup>69</sup> RENAUD, Théophanie 106.

<sup>70</sup> RENAUD, aaO.

<sup>71</sup> Grammatikalischer Kristallisationspunkt der Divergenz ist die Polysemie von *hîp* und damit verbunden das Verständnis von 19,19. Für MITTMANN äußert sich Gott hier *nicht* "in artikulierter Rede" (Deuteronomium 151), während RENAUD sagt: "Dans ce contexte, la voix reçoit la connotation de «parole»; c'est la voix de Dieu parlant dans le tonnerre" (aaO. 112). Die unartikulierte Rede korreliert mit dem *mysterium tremendum*, die artikulierte mit dem personalen Gegenüber.

<sup>72</sup> CHILDS, Exodus 373 unterscheidet zu Recht: "The 'fear of God' in the Old Testament refers specifically to obedience to God ... It has nothing to do with the mystical sense of the deity described by R. Otto". Anders dagegen LEVENSON, Sinai and Zion 16.

de ces exigences mêmes?”<sup>73</sup> Damit ist wieder die Frage nach der Zugehörigkeit des Dekalogs zu dieser Grundschrift gestellt. Diese aber lasse sich, so RENAUD, nicht mehr eindeutig beantworten.

RENAUDS Vorgehen hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Er konzediert einerseits, dass bei Dekalog, Opferszene 24,3-8 und Gottesschau 24,9-11 die Quellenscheidung kein taugliches literarkritisches Instrument darstellt. Doch anstatt ein anderes Textmodell zu erwägen, startet er das fragwürdige Unterfangen, ein Rekonstrukt theologisch zu interpretieren, dessen Fragmentarität auch ihm selbst sofort einleuchtet. Hier tut sich eine bemerkenswerte Inkonsistenz auf. RENAUD insistiert einerseits darauf, “que le noyau primitif d’Ex 19-20 met déjà l’accent sur la «voix-parole», donnée essentielle du texte, par rapport au décor visuel fortement relativisé”<sup>74</sup>. Andererseits streicht er die ausgedehnten werthaftern Passagen (Bundesbuch und Dekalog) aus dem ursprünglichen Kern, nur 19,19 bleibt zurück zur Stützung der These.

Die Vorschläge von RENAUD und MITTMANN zeigen aber neben Abweichungen auch eine bemerkenswerte Strukturparallele. Sie reduzieren das Geschehen auf eine religiöse Erfahrung, hier der numinosen Gottheit, dort des göttlichen Du, die keinen notwendigen Zusammenhang mit Exodus und Wüstenwanderung besitzt. Die Erfahrung des Numinosen oder des göttlichen Du kann überall geschehen — freilich auch auf dem Weg ins verheißene Land. Aber selbst wenn man annimmt, es sei ursprünglich einmal erzählt worden, dass Israel während seines Auszugs aus Ägypten die eine oder andere existentielle Erfahrung gemacht habe, dann ist es nicht einzusehen, warum diese Erzählung keinerlei Bezug auf den weiteren Kontext gehabt haben soll. Dies umso mehr, als ja beide behaupten, die ursprüngliche Sinaiperikope sei Teil des elohistischen Erzählwerks gewesen.

Ganz konsequent beseitigt DOZEMAN die soeben aufgezeigten Probleme. Er radikalisiert sowohl die Existentialisierung als auch die Loslösung vom erzählerischen Kontext. Seine “Mountain of God Tradition” kennt weder ein Gesetz noch einen Vertrag, auch keine Rede Jhwhs an das Volk, weder die Wüste Sinai noch der Berg Sinai kommen hier vor, auch kein Verweis auf den Exodus, noch auf irgend ein Thema des Pentateuch. Konsequenterweise spricht er diesem geschichtslosen Stück Überlieferung auch jeden Zusammenhang mit den Erzählungen des Pentateuch ab. DOZEMAN versucht auch gar nicht, seinem Rekonstrukt einen erzählerischen Sinn abzugewinnen. Sein Interpretationshorizont ist ausschließlich symboltheoretischer Natur:<sup>75</sup>

“...the description of God on the mountain represents a cultic theology of divine presence. Thus, the mountain setting is functioning symbolically in the narrative as a signifier

<sup>73</sup> RENAUD, Théophanie 113.

<sup>74</sup> RENAUD, aaO. 114.

<sup>75</sup> DOZEMAN, Mountain 29f.

of something that is absent —the signified— which in this case is the cultic presence of God.”

Die Bergszenerie, die Positionen der Akteure auf dem Berg und unterhalb des Berges, die Handlungen der Akteure — alles verliert seine erzählerische Funktion im Handlungsablauf und gerinnt gleichsam zu einer statischen Gesamtschau (“description”) der Szene (“setting”). Die Abfolge der Handlungen wird ersetzt durch ein System von Symbolen, die Akteure werden zu Standfiguren.

Die auf das Allernötigste reduzierte Grundschrift ergibt auch nur dann einen erzählerischen Sinn, wenn man sie von vornherein im hermeneutischen Horizont der DOZEMANSchen Symboltheorie liest. So löst sich die Problematik der Zusammengehörigkeit von Theophanie und Opfer scheinbar sofort auf, wenn klar ist, dass der Bericht allein dazu dienen soll, in metaphorischer Form zu illustrieren, dass der Berg als Symbol für die “divine cultic presence” fungiert. Und dass zum Kult das Opfer gehört, braucht keine weitere Begründung. DOZEMANS Versuch, die erzählerische Vermittlung dieser theologischen Konstruktion aufzuzeigen, steht auf den wackligen Beinen des Satzes 19,13f. Das Personalpronomen *הָיָה* soll sich auf die Jünglinge in 24,5a beziehen, das Hinaufsteigen wird umvokalisiert zum Opferdarbringen (das Verb steht dann aber ohne Objekt), und 13f: “auf dem Berg” wird stillschweigend identifiziert mit 24,4c: “unterhalb des Berges”. Das alles ist gezwungen und grammatisch wie erzähltechnisch unhaltbar.

Da DOZEMAN jeden Zusammenhang der “Mountain of God Tradition” mit der Exodus- und Wüstenwanderungsüberlieferung bestreitet, bringt er sie mit der Zionstheologie in Verbindung: “The static presentation of God dwelling on the cosmic mountain mirrors pre-exilic Zion tradition, where Yahweh was confessed as being continually present in the Jerusalem temple, because it was the place where Yahweh dwelt (*yšb*)”.<sup>76</sup> Außerdem kenne auch die Zionstradition den metaphorischen Zusammenhang von Tempel und Gott: “...this concept of unity within Zion is also reflected in the Mountain of God tradition by the way in which God is identified with the mountain”.<sup>77</sup> Abgesehen von der großen Allgemeinheit der beiden Berührungspunkte muss man sich fragen, welchen Zweck ein Vertreter der Zionstheologie mit diesem Text eigentlich verfolgt haben soll. Warum sollte er die grundlegende Begegnung Israels mit seinem Gott an einen anderen Berg als den Zion verlegen? DOZEMAN gibt keine Antwort darauf, weil dies nicht das Ziel seiner Studie sei.<sup>78</sup> Was bleibt also übrig? Ein Stück Text, das zahlreiche erzählerische Probleme birgt, und von dem nicht klar ist, wozu es dienen soll.

<sup>76</sup> DOZEMAN, aaO. 33.

<sup>77</sup> AaO. 34.

<sup>78</sup> AaO. 35.

DOZEMANS Radikalisierung der anderen Ansätze hat deren Probleme nicht beseitigt, sondern vielmehr in aller Schärfe vor Augen treten lassen. Isoliert man die Theophanie von ihrem Kontext, dann verliert sie ihre im Endtext problemlos erkennbare erzählerische Funktion, nämlich szenische und theologische Rahmung der Gesetzesmitteilung zu sein. Alle Autoren, die dies tun, müssen zu gewagten Konstruktionen greifen, um das verlorengegangene Gefüge zu ersetzen. Sei es die Demonstration der gebotenen Scheu vor dem numinosen Heiligen, sei es die umstürzende Begegnung mit einem göttlichen Du, sei es die Reflexion über das metaphorische Verhältnis von Berg und Gott — die gewaltigen Unterschiede zeigen unmissverständlich an, dass der Text selbst keine Hinweise für solche Deutungen der Theophanie gibt.

### 3.9.2 Der Dekalog als Kern der vorderen Sinaiperikope

Es war C. LEVIN, der an die Hauptströmung der gegenwärtigen Forschung an der Sinaiperikope die Frage richtete: „Ist am Sinai die Theophanie das Ursprüngliche, in die die Proklamation des Gesetzes (samt Verpflichtung und Bundesschluss) nachträglich eingeschoben wurde, oder ist die Proklamation des Gesetzes das Ursprüngliche, für die die Theophanie der Begleitumstand ist?“<sup>79</sup> LEVIN optiert für die zweite Variante, zu deren Begründung er sich mit der Literarkritik PERLITTS auseinandersetzt. Dieser hält 24,1(.2).9-11 für die ursprüngliche, weil auf die Theophanie bezogene Erzählung, dergegenüber 24,3-8 nachträglich eingefügt worden sei.<sup>80</sup> LEVINS Einspruch dagegen ist zweifellos berechtigt, wie auch seine Vorbehalte gegen PERLITTS Literarkritik in 24,4-8. Daraus folgt: 24,1-2.9-11 ist insgesamt sekundär gegenüber 24,3-8, und 24,4-8 ist insgesamt „späterer, wiederholender Ausbau“ der Szene 24,3. Schließlich sind die מִשְׁפָּטִים auch noch sekundär gegenüber dem Rest von 24,3, sodass als ursprüngliche Schicht noch bleibt: *„Und Mose kam, und er erzählte dem Volk alle Worte Jhwhs. Und das ganze Volk antwortete mit einer Stimme, und sie sagten: ‘Alle Worte, die Jhwh geredet hat, wollen wir tun!’“*<sup>81</sup> Jetzt liegt auch der Schluss nahe: „In der Verpflichtungsszene xxiv 3 hat Mose ursprünglich als *kl dbry yhwh* den Dekalog aufgezählt (daher auch *spr pi.*!). Der Dekalog ist das Gesetz, das zu halten das Volk sich verpflichtet (v. 3,7), das Mose aufzeichnet (v. 4) und das die Grundlage des Bundesschlusses bildet (v. 8).“<sup>82</sup> Nach vorne will LEVIN die Dekalogverkündung gleich an 19,3a anschließen. In recht kursori-

<sup>79</sup> LEVIN, Dekalog 177.

<sup>80</sup> PERLITT, Bundestheologie 182. Die Diskussion bei LEVIN, aaO. 177-182.

<sup>81</sup> LEVIN, aaO. 180ff.

<sup>82</sup> AaO. 181.



Nun ist die Verhältnisbestimmung von Ex 19f zu Dtn 5 nur bedingt aussagekräftig für die Frage nach der Literargeschichte von Ex 19ff. NICHOLSON wertet daher den unmittelbaren Kontext aus und beobachtet, dass die Verse 20,22-23 einerseits als Einleitung zum Bundesbuch fungieren, andererseits auf die Dekalogverkündung zurückblicken, also beide Korpora voraussetzen. Daher könne das Bundesbuch nicht später als der Dekalog in die Erzählung eingetragen worden sein.<sup>88</sup> Damit ist eine gewisse Eingrenzung der Möglichkeiten erzielt.

Weitere Argumente bringt R.G. KRATZ in die Diskussion ein. Er arbeitet detailliert heraus, dass die Gebote des Dekalogs allesamt auf korrespondierenden Geboten des Bundesbuches beruhen.<sup>89</sup> Daraus ergibt sich, dass der Dekalog nach dem Bundesbuch verfasst wurde:<sup>90</sup>

„Sprachliche Gestalt, Redeperspektive und Anordnung der Gebote sind ganz offenbar an Formulierungen und — mehr oder weniger zufällig vorgefundener, im Dekalog systematisierter — Reihenfolge der Sach- und Sprachparallelen in Bundesbuch und Ex. xxxiv als unmittelbaren Vorbildern orientiert und dem nachgebildet. Das und die jetzige Stellung des Dekalogs in Ex. xx unmittelbar vor dem Bundesbuch mit Beziehungen von hier wie von dort nach Ex. xxxiv (im Rahmen der Sinaiperikope), legen die Vermutung nahe, daß der Dekalog — unbeschadet älterer Traditionen im Hintergrund — nicht unabhängig von diesem Kontext entstanden und mithin als programmatische, in den Geboten 1-4 mit dem schon vorgefundenen Rahmen und Ex. xxxiv korrespondierende Vorrede zum Bundesbuch verfasst worden ist.“

Auch für die zweite Tafel des Dekalogs kommt KRATZ zu ähnlichen Ergebnissen und insgesamt zu dem Schluss, der Dekalog sei für den „Kontext..., aus dem er gemacht ist,... geschaffen“ worden, also gewissermaßen vorge-schaltete Zusammenfassung, und zugleich für den „selbständigen Gebrauch“ bestimmt gewesen.<sup>91</sup> Dieser Befund spricht sicher für die redaktionelle Priorität des Bundesbuches in der Sinaiperikope.

Die These der redaktionsgeschichtlichen Priorität des Bundesbuches hat bislang nur wenige Vertreter gefunden, und deren Vorschläge sind auch weitaus weniger elaboriert als etwa die Arbeiten der Befürworter einer exklusiven Ursprünglichkeit der Theophanie. Daher soll noch eine kleine Ergänzung folgen. Die Frage steht im Raum, wie eine literarisch kohärente und erzählerisch plausible Frühform der Sinaiperikope ausgesehen haben könnte, die zwar das Bundesbuch mit Altargesetz<sup>92</sup>, nicht aber den Dekalog enthielt.

<sup>88</sup> NICHOLSON, Decalogue 432.

<sup>89</sup> KRATZ, Dekalog 222.230f.

<sup>90</sup> KRATZ, aaO. 224.

<sup>91</sup> AaO. 235.

<sup>92</sup> Zum Bundesbuch gehörte zu diesem Zeitpunkt auch das Altargesetz, das heute leicht abgesetzt in Ex 20,24-26 steht. An welcher Stelle im Bundesbuch es ursprünglich stand, kann und muss offen bleiben. Ein Vorblick auf die Redaktionsgeschichte: Die Redaktoren der Vertrags-Texte, die 20,22-23 und 21,1 eingefügt haben, versetzten auch das Altargesetz (HOSSFELD, Dekalog 182f; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch 295f). Die Versuche, das Altargesetz literarkritisch zu differenzieren (z.B. OTTO,

Wir beschränken uns dabei auf den unmittelbaren Vor- und Nachkontext des Bundesbuches:

*(19,17) Und Mose führte das Volk hinaus aus dem Lager dem Gott entgegen, und sie stellten sich an das Unterteil des Berges. (19,18d) Und der gesamte Berg zitterte sehr, (19,19) und der Schall des Schofars wurde laufend stärker (28,18b) Und das Volk fürchtete sich, und sie wankten und stellten sich auf in der Ferne. (20,21b) Mose aber näherte sich der Dunkelwolke, wo der Gott war. (20,22) Und Jhwh sagte zu Mose: (21,2) Bundesbuch mit Altargesetz (24,3) Und Mose kam, und er erzählte dem Volk (alle Worte Jhwhs) ((und) alle Rechtssätze)<sup>93</sup>. Und das ganze Volk antwortete mit einer Stimme, und sie sagten: "Alle Worte, die Jhwh geredet hat, wollen wir tun!"*

Alle bisher ermittelten Textgruppen sind aus diesem Text entfernt, zurück bleibt ein Stratum, das ein frühes, wenn nicht das früheste Stadium der Erzählung darstellt. Es erbringt den Nachweis, dass die These der redaktionsgeschichtlichen Priorität des Bundesbuches einen sprachlich, erzählerisch und konzeptionell kohärenten Text liefert.

### 3.10 Die älteste Gestalt der Gottesberg-Perikope

Die Diskussion hat etliche der vorgeschlagenen Lösungen als problematisch erwiesen. Insbesondere die Reduktion der Erzählung auf nur ein Thema, sei es Dekalog oder Theophanie, konnte nicht überzeugen. Was auch immer der ursprüngliche Textbestand war, die Verbindung von Theophanie und Gebotsübermittlung ist auf literarkritischem Wege nicht auflösbar.<sup>94</sup> Zur nicht mehr

---

Wandel 54; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, aaO. 297.287-295), sind nicht nachvollziehbar (vgl. BAENTSCH, Ex-Lev-Num 187f; BEER, Exodus 105-107; NOTH, Exodus 142; OSUMI, Bundesbuch 80-83). Grammatikalisch bietet der Abschnitt nur eine kleinere Schwierigkeit, der Bezug der femininen Enklitika in 20,25cd. Doch die Deklaration als sekundär erklärt nichts und kann deshalb unterbleiben. Der Vorschlag von OSUMI, aaO. 81f, die Enklitika auf עָנָן / עֲנָנִים in 25a zu beziehen, ist plausibel. Auch inhaltlich besteht zwischen den Injunktiven / Prohibitiven 24a.25ab.26a und den ihnen jeweils nachgeordneten Begründungen keinerlei Spannung (OSUMI, aaO.). OTTO, Wandel 54 behauptet dagegen, 26b breche die Spitze von 26a und harmonisiere ihn mit der Jerusalemer Tempeltheologie. Da nach Ex 28,42 die Hose Bestandteil der Priesterkleidung gewesen sei, mache die nachträgliche Begründung das Verbot überflüssig. Doch wieviele hypothetische Implikationen setzt dieses Verständnis voraus! 20,26 polemisiert schlicht gegen Stufenaltäre, und die gab es eben auch im Jerusalemer Tempel (Lev 9,22!). Zur Frage, gegen wen sich das Altargesetz richtet, s.u. S. 143 u. S. 196, Anm. 249.

<sup>93</sup> Möglicherweise gehört nur eins der zwei in Klammern eingeschlossenen Objekte in diese Schicht, s.o. S. 92.

<sup>94</sup> Sehr wohl lässt sich die literarische Verbindung von Theophanie mit Gesetzesgabe einerseits und Vertragsabschluss ("Bundestheologie") andererseits als sekundär erweisen. Insofern ist PERLITT nach wie vor Recht zu geben. Die Mitteilung des Gesetzes ist aber nicht notwendigerweise an den Vertragsbegriff gekoppelt.

weiter diachron differenzierbaren Schicht der vorderen Sinaiperikope gehören

- 19,2d.3a topologische Einleitung,
- 19,10a-11a Anweisungen zur Vorbereitung des Volkes,<sup>95</sup>
- 19,14a-15b Abstieg Moses und die Vorbereitungen,
- 19,16-17 Theophanie und die Annäherung des Volkes,
- 19,18d.19a Steigerung der Theophanie,
- 20,18b-d Reaktion des Volkes auf die Theophanie,
- 20,21bc Moses Annäherung an die Dunkelwolke,
- 20,22a Redeeinleitung zum Bundesbuch,
- 21,2-23,19 Bundesbuch mit Altargesetz (jetzt 20,24-26),
- 24,3 Rückkunft Moses, Verlesung des Bundesbuches,
- 24,12-13\* Aufforderung an Mose, die Tafeln entgegenzunehmen,
- 24,18bc Aufstieg und Aufenthalt Moses auf dem Berg.

Daraus ergibt sich der Vorschlag für die Grundschrift, wie sie aus der Schichten-Synopse im Anhang zu ersehen ist. Zwei kurze Sätze fehlen in dem Text, die ebenfalls ausgesondert werden müssen, aber zunächst keiner der Textgruppen zugeordnet werden konnten: 19,15c, die von Jhwh nicht erteilte, von Mose aber ausgesprochene Aufforderung an das Volk: *“Nähert euch keiner Frau!”*, sowie 24,12e, die Ergänzung *“und die Weisung und das Gebot”* zur Ankündigung der Übergabe der Tafeln. Wir werden den Status dieser Sätze bei der Darstellung der Redaktionsgeschichte klären.

Die vorgeschlagene Grundschrift kennt weder eine Wüste Sinai noch einen Berg Sinai. Die Bezeichnung *Sinaiperikope* für diesen Text ist also denkbar ungeeignet. Umgekehrt hat die Analyse von 19,2d und 24,13-14 gezeigt, dass eine enge Verbindung zu Ex 18 besteht. Die Bezeichnung *Gottesberg-Perikope* trifft den Charakter der Grundschrift wesentlich besser. Problematisch ist auch der zweite Teil des Namens. Der Terminus *Perikope* könnte eine Abkunft des Textes aus kultischer Verwendung suggerieren.<sup>96</sup> Doch wird die weitere Analyse zeigen, dass dieser Text vor seinem Eingang in die Lesung des Synagogen-Gottesdienstes kaum je in kultischen Zusammenhängen zum Einsatz kam. Wenn wir den Ausdruck *Perikope* dennoch beibehalten, so geschieht dies der einfacheren Verständigung halber. Gemeint ist damit in rein etymologischem Sinn ein *Abschnitt* aus einem längeren Text.

<sup>95</sup> Die Formulierung in 10d: וְכַבְּסוּ שְׂמֹלֵתָם, *“und sie müssen ihre Kleider waschen”* ist zu unterscheiden von der Terminologie der priesterlichen Reinheitsgesetzgebung, wo immer כִּבְּסָהּ gebraucht wird (30 mal in Lev und Num), aber nicht שְׂמֹלֶתָהּ. Der Ausdruck שְׂמֹלֶתָהּ hingegen erscheint etwa ein Dutzend Mal in Ex und Dtn.

<sup>96</sup> WESTERMANN, Theologie 167: *“Begründung des seßhaften Gottesdienstes”*; RENDTORFF, Problem 155 ist zurückhaltender: *“...irgendetwas mit dem Gottesdienst zu tun...”*.



## 4 REDAKTIONSGESCHICHTE

Im vorhergehenden Kapitel haben wir Gruppen von Texten ermittelt, die sich auf Grund ihres literarischen Charakters vom Kontext abheben und überdies untereinander große Ähnlichkeit zeigen. Weiter konnte gezeigt werden, dass es sich bei ihnen um Ergänzungen zu einer Grunderzählung handelt. Die verbliebenen Textteile der vorderen Sinaiperikope erwiesen sich als kohärenter Text, der keiner weiteren Literarkritik bedarf.

Nunmehr soll gezeigt werden, in welcher Reihenfolge die einzelnen Textteile ihren Eingang in die Sinaiperikope gefunden haben — aus Textgruppen werden Quellen und Schichten. Die Untersuchung wird zudem ausgeweitet auf historische Fragestellungen: Welche Trägerkreise stehen hinter der Textproduktion? Welche theologischen und politischen Interessen drücken sie in ihren Texten aus? Wann und wo sind diese Texte entstanden? Dabei werden wir bei der Darstellung jeder einzelnen Schicht eine unumkehrbare Reihenfolge einhalten. Zunächst wird der Text als Literatur analysiert,<sup>1</sup> in einem zweiten Schritt wird versucht, einen historischen Ort für die im ersten Schritt ermittelten Inhalte und Intentionen zu ermitteln.

Die Abfassung bzw. sukzessive Fortschreibung der Sinaiperikope war Teil eines geschichtlichen Prozesses, der auch in anderen Texten seinen Niederschlag gefunden hat. Die Redaktionsgeschichte<sup>2</sup> der Sinaiperikope wird im Folgenden verstanden als Aspekt der Geschichte Israels. Textproduktion ist eine recht häufige und gesellschaftlich nicht selten sehr wirksame Form von geschichtlichem Handeln. Sie reagiert auf andere geschichtliche Ereignisse (z.B. andere Textproduktionen), verursacht aber auch geschichtliche Handlungen, nämlich dann, wenn ein Stück Literatur Einfluss auf gesellschaftlich relevante Einzelpersonen oder Gruppen gewinnt. In diesem Sinne

<sup>1</sup> Wir werden dabei immer wieder auf Beobachtungen aus den Kapiteln *Textbeschreibung* und *Literarkritik* zurückgreifen, ohne dies jedes Mal in Anmerkungen zu dokumentieren.

<sup>2</sup> RENDTORFF, Problem 159 hat den Begriff *Redaktion* problematisiert, weil dieser zu eng mit der traditionellen Quellenscheidung verbunden sei. Doch scheint mir die Gefahr einer solchen Engführung angesichts der neueren Entwicklungen in der Exegese des AT nicht mehr gegeben (vgl. STECK, Exegese §6, der die ganze Bandbreite der redaktionellen Arbeitsweise darstellt). BLUM, Pentateuch 4 hat den Begriff der *Redaktion* durch den der *Komposition* ersetzt: "Auszugehen ist von den umfassenden kompositionellen Zusammenhängen, mithin von den Kontexten und Gestaltungen, welche den komplexen Gesamttext formativ konstituieren." Die vorliegende Untersuchung versucht trotz aller Bedenken gegen die Möglichkeit diachroner Differenzierung, den Weg der Textfortschreibung von den ältesten zu den jüngsten Schichten nachzuzeichnen und behält daher den üblichen Terminus *Redaktion* bei. BLUM ist allerdings darin Recht zu geben, dass die kompositorische Logik redaktioneller Maßnahmen — auch über weite Erstreckungsbereiche hinweg — aufgezeigt und interpretiert werden muss.

beabsichtigen wir, der von ALBERTZ aufgestellten Forderung nach einer sozial- und politikgeschichtlich fundierten Redaktionsgeschichte Rechnung zu tragen.<sup>3</sup>

Freilich ist der Übergang von der literarischen Ebene auf die transliterarische immer gewagt. Keiner der Texte des Pentateuch benennt seinen geschichtlichen Ort präzise, vielmehr muss sogar damit gerechnet werden, dass Texte so abgefasst wurden, dass sie für eine Mehrzahl von geschichtlichen Situationen transparent sind.<sup>4</sup> Historische Überlegungen sind sehr viel mehr als literarische, zumal wenn es um den Alten Orient geht, hypothetischer Natur. Gleichwohl werden wir trotz dieses Generalvorbehaltes versuchen, für jede Schicht einen möglichst präzisen Vorschlag zur Diskussion zu stellen.

Vorab müssen noch terminologische Fragen geklärt werden. Bisher haben wir auf die Anwendung eingebürgerter Kürzel wie P, J, E oder KD und KP weitgehend verzichtet, weil sie zur synchronen Darstellung des Textes und zur Literarkritik nicht notwendig sind. Die Redaktionsgeschichte, die ja nicht zuletzt die Tradenten der Texte und ihrer Fortschreibungen im Auge hat, kann auf solche Benennungen nicht verzichten. Daher werden die Texte, die sich auf das Zeltheiligtum und dessen Bau beziehen (Ex 19,1-2c; 25ff; 35ff; Lev 8ff; Num 1ff) wie in der Forschung üblich mit "P" bezeichnet. Für die nichtpriesterschriftlichen Teile ist eine Terminologie sinnvoll, die nicht auf historischen Vermutungen über Abfassungszeit und -ort oder Verfasser basiert. Wir schlagen daher die Bezeichnung *Exodus-Gottesberg-Erzählung* (EG-Erzählung) vor. Dass die nichtpriesterliche Gottesberg-Perikope Bezüge entfaltet, die sie mit dem weiteren Vorkontext verklammern, hat die synchrone Textbeschreibung in aller Deutlichkeit gezeigt. Nach vorne reichen sie im Wesentlichen nur bis zum Beginn des Buches Exodus und nicht weiter. Umgekehrt erscheint das Thema Landnahme nur im Boten-Text, der sich durch zahlreiche Besonderheiten vom Kontext der Gottesberg-Perikope abhebt. Die von uns ins Auge gefasste Exodus-Gottesberg-Erzählung erstreckt sich also zunächst nur von Ägypten und Midian über das Schilfmeer bis zum Gottesberg. Der weitere Horizont späterer Redaktionen wird an geeigneter Stelle zur Sprache kommen.

Die Bezeichnung *Gottesberg-Perikope* werden wir im Folgenden für den Bereich der EG-Erzählung gebrauchen, der in Ex 19-24 enthalten ist. Eigentlich ist das nicht ganz korrekt, denn in der EG-Erzählung ist Israel bereits ab Ex 18 am Gottesberg (18,5!), das dazwischen liegende Itinerar 19,2a-c ist priesterschriftlich. Andererseits befindet sich Israel auch in Ex 32-34 noch am Gottesberg. Korrekt wäre daher die Bezeichnung *Mittlere Gottesberg-Perikope* für Ex 19-24 EG-Erzählung. Der Vereinfachung halber sprechen wir dennoch im Regelfall kurz von der *Gottesberg-Perikope*. Nur wenn es die Sache erfordert, werden wir vordere (Ex 18\*), mittlere (Ex 19-24\*) und hintere (Ex 32-34\*) Gottesberg-Perikope unterscheiden.

<sup>3</sup> S. o. S. 21.

<sup>4</sup> UTZSCHNEIDER, Atem 87 zu Ex 1-14.

## 4.1 Literarische Voraussetzungen

In welcher Reihenfolge die verschiedenen Textgruppen in die vordere Sinai-perikope Eingang fanden, kann zunächst rein literarisch bestimmt werden, indem die zahlreichen textgrammatischen, inhaltlichen und erzählerischen Bezüge zwischen ihnen ausgewertet werden. Wir fragen also in einem ersten, skizzenhaften Durchgang danach, welche Abschnitte welche anderen Abschnitte notwendig voraussetzen.

- Die Dekalog-Texte setzen die Grundschrift voraus. Weitere Texte werden nicht vorausgesetzt.
- Die Vertrags-Texte setzen den Dekalog voraus, da in 20,22cd auf die direkte Mitteilung des Dekalogs Bezug genommen wird. Sie setzen weiterhin das Bundesbuch voraus, da sie die Einleitung dazu bilden (21,1) und die Promulgation durch Mose berichten (24,7). Sie müssen hingegen zeitlich vor den Jhwh-Jarad-Sinai-Texten eingefügt worden sein, da die in den Vertrags-Texten vorausgesetzte direkte Mitteilung des Dekalogs an das Volk durch die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte revidiert wurde.
- Die Ältesten-Texte setzen die Grundschrift voraus, die sie in 24,12 erweitern. Sie setzen überdies die Vertrags-Texte voraus, die sie in 19,7b erweitern.
- Der Boten-Text Ex 23,20-33 setzt das Bundesbuch und seine Redeeinleitung voraus, da er die Kommunikations-Situation der Jhwh-Rede benötigt. Überdies stellt er inhaltlich eine Weiterführung der Vertrags-Thematik dar, die durch die Vertrags-Texte eingebracht wird.
- Der Visio-Dei-Text 24,9-11 setzt die Vertrags-Texte voraus, da er auf den Vertragsabschluss in 24,8 reagiert.
- Die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte setzen den Dekalog voraus, da sie seine direkte Kundgabe an das Volk verbieten (19,11b-13e) und verschleiern wollen (19,20-25). Sie setzen überdies die Priesterschrift voraus, da sie den Eigennamen der Wüste, *Sinai*, aus ihr (19,1b) übernehmen und auf den Berg übertragen (19,11b). Sie setzen zudem den Visio-Dei-Text 24,9-11 voraus, den sie proleptisch einschränken (24,1-2).
- Die Mose-Texte setzen die Vertrags-Texte voraus, die sie in 19,8-9e ergänzen. Sie setzen zudem die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte voraus, da sie das Zwiegespräch 19,19bc gezielt vor den Aufstieg Moses (19,20) setzen.

Daraus ergibt sich die folgende relative Chronologie: EG-Grundschrift → EG-Dekalog-Schicht → EG-Vertrags-Schicht → Ältesten-Schicht → Boten-Text mit Erweiterungen → Visio-Dei-Text → Jhwh-Jarad-Sinai-Schicht → Mose-Schicht. Sie bildet die Basis für die Redaktionsgeschichte und für die Schichten-Synopse im Anhang.

## 4.2 Systematische Voraussetzungen

Bei der synchronen Analyse ist die große Zahl der topologischen Prädikate und Umstandsbestimmungen aufgefallen. Ist der Text von allen späteren Einfügungen befreit, nimmt die Konzentration derartiger Aussagen sogar noch zu. Die drei Hauptakteure Jhwh, Mose und Israel bewegen sich häufig, und selbst wenn sie die Bewegung einstellen, wird dies ausdrücklich erwähnt. Die präzise Schilderung muss umso mehr auffallen, als es dem Text insgesamt an einer anschaulichen Textfiktion mangelt. Die Bewegungen werden nur skizzenhaft erzählt. Die Leser erhalten überhaupt keine Vorstellung, wie lange ein Aufstieg auf den Berg dauert, wie hoch der Berg ist, wie das Gelände beschaffen ist, wie groß die Entfernungen sind. Das alles interessiert nicht. Sollten die häufigen Bewegungs-Prädikate den Zweck haben, eine anschauliche Schilderung des Geschehens zu vermitteln, dann wäre der Zweck nicht erreicht. Die überaus häufigen und präzisen Auskünfte über die Bewegungen und Positionen der Akteure müssen einen anderen Grund haben.

Bewegungen haben i.d.R. keinen Selbstzweck, sondern werden unternommen, um andere Handlungen ausführen zu können. Man geht irgendwo hin, um am Zielpunkt etwas tun zu können. Diese allgemeine Einsicht gilt auch für erzählte Bewegungen in Texten. Die Bewegungen und Positionsprädikate der Akteure der vorderen Sinaiperikope haben den Zweck, die Kommunikation miteinander zu ermöglichen oder zu verunmöglichen. Mose steigt den Berg hinauf, um mit Jhwh sprechen zu können. Umgekehrt, wenn das Volk gegenüber dem Berg lagert, hat das zur Folge, dass es die Kommunikation zwischen Jhwh und Mose nicht mitverfolgen kann. Erst nach der Abwärtsbewegung Moses kann auch Israel am Gesagten teilhaben. Das gesamte topologische System des Textes hat den Zweck, die Wahrnehmung und speziell die Kommunikation zwischen den Akteuren zu organisieren.

Jede Kommunikation hat eine epistemologische Komponente. Wer spricht, äußert mentale Inhalte: Sachverhalte, Wünsche, Befehle etc. Dialogpartner geben einander Anteil an mentalen Inhalten, sie wissen nachher mehr als vorher. Diese allgemeine Einsicht bedeutet umgesetzt auf unseren Text, dass derjenige Akteur, der von Jhwh weit entfernt ist, auch weniger von Jhwh weiß. Wer sich dagegen in der Nähe Jhwhs befindet, ist über seinen Willen, seine Absichten und Einschätzungen direkt und gut unterrichtet. Mose kennt den Willen Jhwhs unmittelbar aus dessen Äußerungen, das Volk hingegen bleibt in den meisten Abschnitten der vorderen Sinaiperikope zunächst in Unkenntnis über den Willen und die Absichten Jhwhs, weil es auf Grund seiner distanzierten Position die Worte Jhwhs nicht verstehen, z.T. noch nicht einmal wahrnehmen kann.

Gegenstand der Mitteilungen Jhwhs sind Rechtsprechung und politische Ordnung, und zwar im umfassenden Sinne: Zivilrecht, Strafrecht, Staatsrecht, Kultverordnungen, m.a.W.: Umfassende Richtlinien für die Organisation eines Gemeinwesens werden mitgeteilt. Wer mit Jhwh am Berg redet, verfügt danach über das Wissen, ein Gemeinwesen zu gründen und zu leiten. Und wer über dieses Wissen verfügt, ist auch legitimiert, die Leitung des Gemeinwesens zu übernehmen.

Am Gottesberg wird die Legitimität der juristischen und politischen Führung Israels besiegelt. Wer dort direkt mit Gott kommuniziert hat, kennt die Grundsätze dieser Führerschaft und kann sie anwenden und auslegen. Alle anderen sind dagegen von jenen ersten abhängig, sie können nicht aus eigener Kenntnis und Legitimität die politische Führerschaft übernehmen. Das topologische Gefälle ist daher zugleich ein Machtgefälle. Die Sinaiperikope in allen ihren literarischen Stadien entfaltet eine Topologie und eine Epistemologie der Macht. Man versteht die Topologie des Textes nicht wirklich, wenn man sie geographisch interpretiert.<sup>5</sup>

Die gewonnene Erkenntnis wird noch verstärkt, wenn man bedenkt, dass von den 53 Sätzen der Grundschrift der Gottesberg-Perikope fünfzehn eine Ortsbestimmung vornehmen (19,2d.3a.14a. 16bd.17ab; 20,21abc; 24,3a.13ab.18bc), neun eine sprechaktbezeichnende Prädikation realisieren (19,10a.15a; 20,20a.22a; 24,3bcd.12a.14a) und weitere 23 den Inhalt der Sprechakte darstellen — ergibt zusammen 47 Sätze. Verbleiben lediglich sechs Sätze mit anderen Funktionen, und zwar 19,14bc.16ac.18d.19a. In dieser Zählung ist das Bundesbuch noch gar nicht berücksichtigt, das ja insgesamt als direkte Rede Jhwhs realisiert ist. Die Verhältnisse ändern sich in den weiteren Stadien der Literaturgeschichte nicht gravierend.

Die Kommunikation der drei Hauptakteure und ihre Ermöglichung durch Bewegung ist das Generalthema der vorderen Sinaiperikope in allen ihren Strata. Das In-, Mit- und Gegeneinander divergierender topologisch-epistemologischer Konzeptionen hat seine Ursache in divergierenden politischen und theologischen Interessen ihrer Verfasser. Die Bewegungen und Positionen, die Wahrnehmungen und Nicht-Wahrnehmungen Gottes, Moses, des Volkes, der Ältesten und der Priester in den jeweiligen Strata sind Spiegel der gesellschaftlichen Stellung und Programmatik ihrer Tradentenkreise. Sie bieten den Schlüssel zur soziopolitischen Redaktionsgeschichte der Sinaiperikope.

Diese Überlegungen haben freilich Konsequenzen für die nunmehr auch zur Debatte stehenden historischen Fragen. Zwar ist es nicht undenkbar, den Versuch zu unternehmen, einen historischen Kern der Erzählung zu rekon-

<sup>5</sup> Vgl. auch JOHNSTONE, Analogy 22: "...hierarchy within the community at Sinai is indicated by the disposition of the people at the holy mountain".

struieren,<sup>6</sup> aber angesichts der literarischen Merkmale der Texte ist dieses Ansinnen wohl zum Scheitern verurteilt.<sup>7</sup> Die historische Dimension der vorderen Sinaiperikope wird im Folgenden ausschließlich in der Zeit und dem Ort ihrer Abfassung und Fortschreibung gesucht werden. Das darf jedoch kein Grund sein, die Texte für wertlos zu erklären — weder im historischen noch im theologischen Sinne, was J.D. LEVENSON gut auf den Punkt gebracht hat:<sup>8</sup>

“Can it not be the case that the literary form of the Torah conveys a truth which is not historical in nature? Is not fiction a valid mode of knowledge, a mode of which God himself may have made use?”

Dieses Wissen versuchen wir zu ermitteln, wenn im Weiteren die einzelnen Schichten nach ihren theologischen und politischen Konzeptionen sowie nach den historischen Umständen ihrer Abfassung befragt werden.

## 4.3 Die Grundschrift der Gottesberg-Perikope

### 4.3.1 Textinterpretation

Die Kommunikationsstruktur der Grundschrift der Gottesberg-Perikope ist relativ klar. Wir finden hier überwiegend den Jhwh-Berg-Typ der topologisch-epistemologischen Konzeptionen. Jhwh und Mose einerseits, Mose und das Volk andererseits sprechen miteinander: Jhwh = Mose = Volk. Das Volk hält sich zu Beginn gegenüber dem Berg auf, während Mose auf dem Berg die Anweisung für die Vorbereitungen entgegennimmt. Mit dem Beginn der Theophanie entsteht eine neue Konstellation. Das Volk nähert sich Gott (19,17ab), während von Gott Zeichen ausgehen, die vom Volk direkt rezipiert werden können. Die Theophänomene Donner, Blitz, Wolke und Beben sind von Jhwh ausgehende Signale, die vom Volk selbst wahrgenommen werden. Der Text expliziert nicht, aber er impliziert, dass das Volk die Phänomene als Theophänomene interpretiert. Es reagiert darauf mit Furcht und Wanken.

Die Theophänomene erfüllen einen wichtigen Zweck. Sie verhüllen die Gegenwart Gottes und ermöglichen sie damit zugleich. Das Volk weiß, wer sich hinter den Phänomenen verbirgt, es weiß, wie brisant die Ereignisse sind, die sich abspielen — so weit ist Erkenntnis möglich. Doch im entschei-

<sup>6</sup> Zwei Versuche sind DONNER, Geschichte I 101f; ALBERTZ, Religionsgeschichte I 86-89.

<sup>7</sup> So auch SOGGIN, Einführung 92f.105; DERS., History 129; MILLER-HAYES, History 58-63; LEMCHE, Vorgeschichte 60; JOHNSTONE, Exodus 31-36; THOMPSON, Narratives 166; LEVENSON, Sinai and Zion 17; ZENGER, Israel 125; VAN SETERS, Moses 457.

<sup>8</sup> LEVENSON, aaO. 8.

denden Moment, wenn Jhwh die gesetzlichen Bestimmungen erlässt, ist es außer Seh- und Hörweite (20,18d), Mose allein empfängt die Grundlagen des Gemeinwesens (20,21bc).

Das aus den differenzierten Handlungen resultierende Machtgefälle ist deutlich. Mose ist der legitimierte Führer Israels, er hat das Gesetz aus erster Hand erhalten und vermag es zu verkünden. Die Rolle der Israeliten ist demgegenüber zunächst rein rezeptiv. Sie akzeptieren das, was Gott geboten und Mose ihnen überbracht hat. Sie hören und verpflichten sich, das Gehörte in die Tat umzusetzen (24,3). Die Rechtssetzung obliegt ihnen nicht, auch nicht die politische Souveränität. Die Grundschrift der Gottesberg-Perikope ist von modernen demokratischen Konzeptionen weit entfernt. Aber auch Mose ist nicht der Souverän, er tut nichts, was ihm nicht von Jhwh aufgetragen wurde, er ist vielmehr der klassische Bote, der zwar in der Autorität des Senders handelt, aber auch ganz in dieser abgeleiteten Rolle aufgeht. Souverän ist Jhwh, der allein Anordnungen und Gesetze erlässt.

Allerdings ist das Volk nicht völlig von Mose abhängig, wenn es den Willen Gottes erfahren will. Nachdem es sich verpflichtet hat, den Gesetzen Folge zu leisten (24,3), erhält Mose den Auftrag, Gesetzestafeln zu holen. Diese sind von Jhwh selbst geschrieben, sodass nunmehr jede lesefähige Person den Willen Gottes ohne die Vermittlung eines Dritten erfahren kann. Die Tafeln stellen insofern auch eine Kontrolle Moses dar, der nichts anderes verkünden darf als das, was auf den Tafeln von Gott selbst geschrieben wurde. Das hebt freilich den Unterschied zwischen Mose und dem Volk nicht auf, doch es bannt die Gefahr, dass Mose unversehens selbst zum Souverän wird. Sieht man genau hin, dann hat Mose trotz seiner prominenten Stellung kaum Gestaltungsmöglichkeiten. Er tritt zurück hinter den Inhalt, den er zu übermitteln hat. Die Gestalt des Mose wird von den Autoren ganz und gar funktionalisiert, um die Gesetzesmitteilung durch Jhwh erzählen zu können.

Mose und das Volk sind ideal gezeichnet. Mose missbraucht seine Führerrolle nicht, und das Volk erklärt ohne Zwang — auch ohne Sanktionsandrohung — seine Zustimmung zu allen Anordnungen. Möglichkeit und Wirklichkeit fallen in eins. Diese Idealität muss auf die Leser ermahnend wirken. Wenn auch die Zustimmung des Volkes zu den Geboten als Akt des freien Willens erscheint, so wird dennoch deutlich, dass jede andere Antwort die Idealität der Szene zerstören würde. Dieses Gemeinwesen wird nicht über die Köpfe der Menschen hinweg eingesetzt, sondern es fordert und braucht die Zustimmung und die Partizipation des Volkes. Daher werden auch die Leser unmissverständlich dazu aufgefordert, die Zustimmung des Volkes nachzusprechen.

Die Intentionen der Grundschrift der Gottesberg-Perikope bekommen eine noch deutlichere Kontur, wenn sie in den weiteren Horizont der EG-Erzäh-

lung gestellt werden. Diente Ex 18 dazu, den für Rechtsprechung zuständigen Personenkreis festzulegen, so geht es nunmehr darum, die Normen des zu sprechenden Rechts festzulegen. Der Anschluss an die Jithro-Erzählung erfolgt in 19, 2d mit dem Satz *וַיִּתֵּן-שֵׁם יִשְׂרָאֵל נָגִיד הָהָר*. In Ex 18 spielt das Volk Israel kaum eine Rolle (nur in 18,13 wird summarisch eine Handlung des Volkes erwähnt), alles spielt sich zwischen Mose und Jithro ab. Die beiden Hauptakteure werden in Ex 18,5 eingeführt: *“und Jithro, der Schwiegervater Moses, und seine Söhne und seine Frau kamen zu Mose in die Wüste, wo jener dort am Gottesberg lagerte (וַיָּבֹאוּ הָאֱלֹהִים)“*. Die szenischen Einleitungssätze 18,5 und 19,2d sind sprachlich ähnlich, funktional äquivalent und ergänzen einander. Nachdem Jithro abgezogen ist, betritt das Volk Israel die Szene. Das in beiden Sätzen erscheinende *שָׁם* zeigt, dass Israel und Mose bereits am Gottesberg lagern und keine Ortsveränderungen unternehmen.<sup>9</sup>

Vordere und mittlere Gottesberg-Perikope stehen in einem engen sachlichen Zusammenhang, der durch die später zu besprechende Einfügung der Ältesten-Texte sogar noch verstärkt wird. Die Einsetzung der Rechtsprecher und die Einsetzung der Rechtsordnung sind die zwei Seiten einer Medaille. Von Ex 18 her versteht man auch, warum Mose und nicht das Volk das Gesetzeskorpus mitgeteilt bekommt, was ja auch denkbar wäre. Es geht um Rechtsprechung, und dazu ist nicht jede Person befugt, sondern nur dazu Qualifizierte (18,21f). Deren Rechtsprechung ist wiederum an Mose als den höchsten Richter rückgebunden. Die exklusive Übergabe des Gesetzes an Mose entspricht der abgestuften Organisation der Rechtsprechung.

Mit Ex 18 ist freilich auch die Verbindung zu Ex 3f gegeben, die wir hier aber nur andeuten können: Midian und Gottesberg (3,1), Begegnung mit Gott, Ankündigung der Ereignisse am Berg (3,12). Ex 18 steht zudem mit Ex 5 in enger Verbindung, denn der Pharao und Jithro werden antitypisch gezeichnet. Während der Pharao den Dienst für Jhwh verhindern will (5,4),

<sup>9</sup> Vgl. auch RENAUD, Théophanie 90f, der ebenfalls die Zusammengehörigkeit von Ex 18 und Ex 19,2d.3a betont. Neben der erzählerischen Wiederaufnahme des Berges nennt RENAUD überdies stilistische Affinitäten: Die Formel *וַיָּבֹאוּ הָאֱלֹהִים* in 18,7 und 19,17 und die Verwendung der Gottesreferenz *הָאֱלֹהִים*. Dem ist noch hinzuzufügen die Verwendung von *סֵפֶר* pi. im Sinne von *erzählen* in 18,8 und 24,3. Flavius Josephus hat die Verhältnisse klar erkannt und in seiner Paraphrase des Textes den Ablauf der Ereignisse einfach umgedreht: Zuerst kommt Israel in der Wüste Sinai an, dann stattet der Schwiegervater Moses seinen Besuch ab (Ant. III 61-63, ähnlich auch DRIVER, Exodus 162; SARNA, Exodus 97). BLUM, aaO. 155ff dagegen will das Kapitel einer späten, nachpriesterlichen Schicht zurechnen, denn “von 19,3ff. her gesehen hat ein Geschehen wie 18,13ff. davor eigentlich keinen Platz”. Aber warum nicht? In irgendeiner Reihenfolge müssen Recht und Rechtsprecher doch eingeführt werden. Das Dtn hält sich jedenfalls auch an die Reihenfolge von Ex 18ff: Dtn 1: Einsetzung der Richter, Dtn 12: Einsetzung des Rechts.



ermöglicht ihn Jithro (18,12), während der Pharao das Nichtkennen Jhwhs zum Programm erhebt: **לֹא יָדַעְתִּי אֶת־יְהוָה** (5,2), ist die Erkenntnis Jhwhs seitens Jithros der entscheidende Moment in seiner Begegnung mit Mose: **עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־הָאֱלֹהִים** (18,11). Während die Episode Ex 5 mit dem enttäuschenden Fazit **אֶת־עַמְּךָ לֹא־הִצַּלְתָּ** (5,23) schließen muss, kann Jithro über die Befreiung frohlocken: **כָּרוֹךְ יְהוָה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם** (18,10).

Ist erst einmal die enge Verbindung von Ex 18 und Ex 19 erkannt, erschließt sich der weitere Erzählzusammenhang. Die Verbindung zwischen Exodus-Erzählung und Gottesberg-Perikope beruht keineswegs nur auf den Vorverweisen Ex 3,18; 5,3; 8,24, sondern auf einer gemeinsamen Basis an Textakteuren, Schauplätzen und sprachlichen Ausdrucksmitteln. Die Grundschicht der Gottesberg-Perikope ist Teil einer Erzählung, die bis in die Anfangskapitel des Exodusbuches zurückverfolgt werden kann. Sie umfasst — grob umrissen — den Ägyptenaufenthalt Israels, Moses Flucht nach Midian und Berufung, den Auszug mit Meerwunder und den Aufenthalt am Gottesberg, nicht jedoch Plagenerzählung und Wüstenwanderungs-Episoden.<sup>10</sup>

Gleichwohl ist es wahrscheinlich, dass es einmal eine selbständige Exodus-Erzählung gegeben hat, die die Verlängerung an den Gottesberg nicht kannte, sondern mit dem Ägypten-Aufenthalt Israels einsetzte und mit dem Miriamlied Ex 15,21 endete.<sup>11</sup> Jene Partien in Ex 1-14, die erzählerisch besonders stark mit Ex 18ff verflochten sind (Ex 3.5), fehlten noch in der Exodus-Erzählung. Die Verlängerung setzt ein mit dem Itinerar 15,22<sup>12</sup> und

<sup>10</sup> Die hier vorgetragene Sicht der literarischen Zusammenhänge widerspricht einer gewissen Tendenz in der Forschung, wonach die "Sinaiperikope" ein eigenständiger Block sei, der in den Zusammenhang *Exodus - Wüstenwanderung - Landnahme* nachträglich eingefügt worden sei (vorgeschlagen von v. RAD, Problem 20-23, vgl. die Forschungsgeschichte bei KAISER, Einleitung 84f). Demgegenüber sehen wir eine enge Verbindung von Ex 2.3-5 und 18-24.32-34 (ähnlich SMEND, Entstehung 100).

<sup>11</sup> Vgl. dazu den Rekonstruktionsvorschlag in KNAUF, Midian 125ff. Hinsichtlich des Anfangs der Erzählung muss das Textmodell drei Voraussetzungen machen: (1) Die Josefsgeschichte ist eine ursprünglich eigenständige Erzählung (vgl. ZENGER, Einleitung 119; RENDTORFF, Einführung 145, anders KAISER, Grundriß 67f), sie ist (2) erst nach-exilisch entstanden (vgl. z.B. SCHWEIZER, Textinterpretation I 366-379, insb. 368, Anm. 754 [dort weitere "Spätdatierer"], anders z.B. KAISER, Grundriß aaO.), sie ist (3) erst spät in den Pentateuch/Enneateuch gekommen (ein Indiz dafür sind z.B. die dtg. Geschichtsrückblicke Num 21; Dtn 26; Jos 24, die die Josefsgeschichte nicht kennen). Das Ende der Erzählung ist dagegen klar: Das Miriamlied (15,21) hat im Gegensatz zum zahlreiche Vorverweise enthaltenden und später eingefügten Moselied abschließenden Charakter.

<sup>12</sup> Dieses Itinerar weist stilistische Besonderheiten auf. So steht die singularische Benennung *Israel* sonst nicht in den Itineraren. Mose und Israel stehen in einem Subjekt-Objekt-Verhältnis (kausative Verbformen!) zueinander, Mose ist nicht Teil von Israel. Beide Auffälligkeiten treten auch in 19,2d.3a auf, wo *Israel* Name für das Volk ist, und Mose und Israel in einem Adversativ-Verhältnis stehen. Auch Ex 18 zeigt diese beiden Merkmale. Man beachte zudem die kohärente Topologie. Nach 3,1 muss Mose durch die

lässt die Mara-Episode 15,23-25a folgen, auf die 18,8 Bezug nimmt. Daran schließt sich sofort Ex 18 an, wo wohl nur die harmonisierende Notiz 2b sowie die Ältesten in 12 spätere Zufügungen sind.<sup>13</sup>

Die hintere Gottesbergperikope Ex 32-34 geht zum größten Teil auf die Arbeit dtr oder späterer Redaktoren zurück,<sup>14</sup> auf die Grundschrift der EG-Erzählung entfällt dagegen nur wenig. Sie fährt fort mit der Episode vom "Goldenen Kalb" (32,1-6), deren Zweck darin besteht, die religionspolitische Problematik der späteren Königszeit vorwegzunehmen. Der Dialog auf dem Berg (32,7-12) ist eine spätere Zufügung, die die Spitze des Vorwurfs an Israel verschiebt, indem sie auf das Bilderverbot 20,23 Bezug nimmt (32,8), Mose als Intercessor einführt (32,10-12) und erstmals in der Gottesberg-Perikope eine redaktionelle Verbindung zu den Erzvätern herstellt (32,13). Die Grundschrift erzählt lediglich den Abstieg Moses (32,15aα) und die Dialoge nach seiner Rückkunft ins Lager (32,19-25).

In Ex 33f wird in mehrfachen Anläufen das Problem erörtert, wie es nach der großen Apostasie weitergehen kann.<sup>15</sup> Die schwierige Diskussion hat sich in mehreren redaktionellen Eintragungen niedergeschlagen, in der Grundschrift wird dieses Problem jedoch nur einmal, und zwar in 32,30-33.34b, verhandelt. Mose geht zu Jhwh hinauf, um Sühne zu erwirken. Die Antwort Gottes weist über den Text hinaus und unterscheidet sich dadurch erheblich von den späteren Eintragungen. Erst am Tag der Abrechnung bzw. Heimsuchung Jhwhs (בְּיוֹם פְּקֻדֵי) wird das Vergehen geahndet, aber auch nur bei jenen, die persönlich verantwortlich sind (32,33).

Zur Grundschrift der EG-Erzählung gehört in Ex 34 nur noch die Wiederherstellung der Tafeln in 34,1.4aα,b und vielleicht 34,28a. Mit dem Ende verhält es sich wie mit dem Anfang der EG-Erzählung: Der zweite Vertrags-

---

Wüste hindurch, um zum Gottesberg zu gelangen. Nach 15,22 erfolgt eine dreitägige Wüstenwanderung, die nächste Verortung innerhalb der EG-Erzählung ist 18,5, die Notiz vom Lagern am Gottesberg.

<sup>13</sup> Die komplizierten Überlegungen zur Grundschrift bzw. Quellenscheidung in Ex 18 (z.B. NOTH, Exodus 117; SCHARBERT, Exodus 75f; KNAUF, Midian 156, Anm. 668) erübrigen sich weitgehend, wenn vom J/E-Paradigma Abschied genommen wird.

<sup>14</sup> Es besteht ein gewisser Konsens in der Forschung, dass in Ex 32 neben den Erweiterungen eine Grundschrift vorliegt, die zu einem größeren Erzählwerk gehört und die mit gewissen Variationen meist in 32,1-6.15-25.30-34 gefunden wird, z.B. NOTH, Exodus 200-202 ("irgendeine Beziehung zu J"); ZENGER, Sinaitheophanie 180-191 (Jehowist); SCHARBERT, Exodus 120f ("wohl E"); BLUM, Pentateuch 73f mit Anm. 127 (ohne Quellenscheidung). In Ex 33 rechnet man dagegen allgemein mit verschiedenen, meist dtr Zusätzen, etwa NOTH, aaO. 208; SCHARBERT, aaO. 125; BLUM, aaO. 75, etwas anders ZENGER, aaO. 191-199, der 33,18.21\*.22 zu E rechnet. Umstritten ist, ob in Ex 34 neben unstrittigen Ergänzungen eine (jahwistische?) Grundschrift vorliegt. Wir werden die späteren Einfügungen in Ex 32ff unten an je geeigneter Stelle besprechen.

<sup>15</sup> Die Kohärenz der Kapitel resultiert nicht aus der Handlungsabfolge, sondern aus einem gemeinsamen Thema (vgl. NOTH, aaO. 208; SCHARBERT, aaO. 125; BLUM, aaO. 58).

abschluss sowie der Abschnitt Ex 34,29-35 haben das ursprüngliche Ende verdrängt. Wie dieser Schluss ursprünglich einmal ausgesehen haben könnte, ist naturgemäß kaum mehr zu bestimmen. Eine Landnahme-Erzählung scheidet aber sicher aus, da sich in der rekonstruierten Grundschrift keinerlei Vorverweis darauf gefunden hat. Der nächste nichtpriesterschriftliche Text, der Aufbruch vom „*Berg Jhwhs*“ Num 10,29-36, kommt dafür nicht in Frage, er gehört schon zu den dtr Einträgen.<sup>16</sup>

Die EG-Erzählung umfasst nicht nur die programmatische Grundlegung eines Gemeinwesens, sondern überdies mit der Erzählung vom „*Goldenen Kalb*“ die Reflexion über die Folgen einer Abweichung davon. Personen, die das israelitische Gemeinwesen auf anderer Basis als auf der am Gottesberg gelegten konstituieren wollen, werden von Jhwh zur Rechenschaft gezogen, während diejenigen, die an den Wurzeln festhalten, der weiteren Gemeinschaft mit Jhwh teilhaftig werden — zum Ausdruck gebracht durch die Wiederherstellung der Tafeln.

Mose ist Verbindungsperson zwischen Gott und Volk, sowohl wenn er mit der Befreiung aus Ägypten, als auch wenn er mit der Gesetzgebung beauftragt wird. Er trägt dabei in erheblichem Maße Züge eines Propheten.<sup>17</sup> Mit der Verbindung von Gesetzesmitteilung und Theophanie hebt sich die Grundschrift der Gottesberg-Perikope von anderen Theophanie-Schilderungen und Prophetenerzählungen ab. Erscheint Jhwh sonst zum Kampf oder zur Rettung eines Bedrohten<sup>18</sup>, so erscheint er hier zur Übermittlung des Gesetzes<sup>19</sup>. Überbringt der Prophet traditionellerweise Mahnworte zur unmittelbaren Befolgung an seine Hörer, so ist hier die prinzipielle Rechtsordnung Gegen-

<sup>16</sup> Die These, dass der Abschluss der hinteren Sinai/Gottesberg-Perikope nicht notwendigerweise nach einer Weiterführung drängt, ist freilich alt. Sie ist die Konsequenz aus der alten, von uns aber nicht geteilten These, dass die Sinaiperikope einen Einschub in die Wüstenwanderung darstellt (so z.B. NOTH, ÜP 223; AURELIUS, Fürbitter 73). Num 10,29-34 wird daher seit langem — auch von den Autoren, die es zu J rechnen — als „ausgesprochenes Verbindungsstück“ angesehen, welches „überlieferungsgeschichtlich jung“ (NOTH, aaO.) sei.

<sup>17</sup> PERLITT, Mose 606f; SCHMID, Jahwist 19ff; LEVENSON, Sinai and Zion 30. Nach UTZSCHNEIDER, Atem 92-107 nimmt Mose im ersten Teil des Exodusbuches drei Rollen ein. Zunächst wirkt er als geretteter Befreier (Ex 2), dann als göttlich legitimer Retter (Ex 5). In beiden Rollen scheitert er jedoch. Erst als Prophet (Ex 7-14) führt sein — oder jetzt besser: Gottes — Handeln zum Erfolg. Jene dritte Rolle wird in der Gottesberg-Perikope weitergeführt. Mose ist hier dezidiert kein Gesetzgeber, wie vielfach vorgeschlagen wurde (Forschungsgeschichte bei DONNER, Geschichte I 110ff), denn nicht Mose, sondern Jhwh gibt die Gesetze. Es geht um Theonomie, am Gottesberg und beim Exodus (UTZSCHNEIDER, aaO. 92).

<sup>18</sup> Kampf für Israel: Ri 5; Hab 3, Rettung eines Bedrohten: Ps 18; 144. Ausführlich dazu SCRIBA, Theophanie 80-89.

<sup>19</sup> Einige exilisch-nachexilische Psalmen zeigen die Verbindung von Theophanie-Motiven mit dem Themenkomplex *Gesetz / Gerechtigkeit*, z.B. Ps 50; 81; 97 (v.a. 97,2); 99.

stand des Prophetenwortes. Nicht der König ist Gesetzgeber, sondern Jhwh selbst, wobei die Theophanieschilderung als erzählerisches Kleid aktiviert und zugleich modifiziert wird.<sup>20</sup> Auch irdische Vermittlungsinstanz ist nicht der König, sondern der Prophet in Gestalt des Mose.

Der gesamte Aufbau der Gottesberg-Perikope ist so gestaltet, dass die zentrale Intention — die Gesetzgebung — erzählerisch vermittelt werden kann. Das erzählerische Mittel des Berges gestattet die topologische Differenzierung der Akteure: Das gesellschaftliche Machtgefälle wird anschaulich. Das erzählerische Mittel der Theophanie erlaubt die verhüllte Nähe Jhwhs: Gott kann das Gesetz in Gegenwart des Volkes erlassen und zugleich verborgen bleiben. Das erzählerische Mittel der Prophetengestalt erlaubt die Überbrückung der bleibenden Distanz von Gott und Mensch: Gott kann zum Gesetzgeber werden, Theonomie nimmt Gestalt an.

#### 4.3.2 Historischer Ort

##### 4.3.2.1 Einleitende Überlegungen zur Datierung

Die Vertreter der *Urkundenhypothese* datieren das jahwistische Geschichtswerk gerne in die frühe Königszeit, während das elohistische meist im 8. Jahrhundert angesiedelt wird.<sup>21</sup> Diese Werke enthalten aber keine Gesetzeskorpora, allenfalls der Dekalog wird für den Elohisten erwogen (z.B. von RENAUD). Nach ZENGER ist der sog. kultische Dekalog bei der Schaffung des Jehovistischen Geschichtswerkes zur Zeit Hiskias eingebracht worden, der Dekalog Ex 20 im Zuge einer ersten dtr Überarbeitung während der Exilszeit, das Bundesbuch sei erst durch eine zweite dtr Redaktion in früh-nachexilischer Zeit an seinen Platz gekommen. Jener zweite dtr Redaktor habe als Programm die "Rückkehr in die Idealzeit des Anfangs prokla-

<sup>20</sup> Auch VAN SETERS, Moses 268f sieht, dass in Ex 19f vorgegebene Traditionen umgeformt werden, etwa im Vergleich zu den Propheten: "There is, therefore, no precedent for such a participation in the theophany experience by a cult functionary. The tradition has been radically modified at this point" (aaO. 268f). Und für die Theophanie-Schilderung sei es wahrscheinlich, dass der Autor "has made use of the traditional language and clichés of the theophany tradition in the hymns and prophetic literature and modified them to fit the new context in which they now appear" (aaO. 270).

<sup>21</sup> Z.B. ZENGER, Sinaitheophanie 130 zu J: "In dem gebildeten und für theologische Entwürfe geeigneten geistigen Klima der Epoche Salomos...", aaO. 159 zu E: "Da die Polemik gegen den Fruchtbarkeitskult nicht mehr die Schärfe der Polemik des Elija aufweist und zudem eine Reihe von Anklängen an Amos und Hosea zu erkennen sind, kann man den Verfasser in das 8. Jahrhundert ansetzen." Vgl. auch RENAUD, Théophanie 195f.

miert<sup>22</sup>. Ähnliche Vorstellungen über die Einfügung des Bundesbuches hat RENAUD:<sup>23</sup>

De la même façon, l'éditeur deutéronomiste, qui n'a pas voulu laisser perdre le code de l'alliance, si important pour lui, du fait qu'il était source du code deutéronomique, lui aurait donné sa place dans le corpus fondateur du Sinaï, dans le prolongement du décalogue qu'il explicait, à l'instar du code deutéronomique."

Die Datierung der Pentateuch-Texte in die frühe und mittlere Königszeit hat in den vergangenen Jahren begründeten Widerspruch erfahren.<sup>24</sup> Doch braucht die Diskussion über die Pentateuchquellen hier nicht geführt zu werden, denn das Problem liegt angesichts dessen, was wir oben als Grundschicht der Gottesberg-Perikope ermittelt haben, an anderer Stelle. Nach unserer Analyse hat es nie eine "gesetzlose" Gottesberg-Perikope gegeben, sodass die literarische Grundlage für etwaige Datierungsvorschläge eine ganz andere ist. Auch die Begründung, die leicht variiert von ZENGER und RENAUD für die späte Einfügung des Bundesbuches vorgebracht wird, kann nicht überzeugen. Man müsste jenem "dtr" Redaktor ein geradezu historistisches Interesse unterstellen, wenn er tatsächlich nur um der Dokumentation der Entstehung des dtr Gesetzeskorpus Willen jenes obsolete Gesetzbuch in die Sinaiperikope integriert haben sollte. Es wäre ein rein theoretisches Interesse ohne politischen Anlass. Wir sind aber durchweg besser beraten, wenn wir — gerade bei Texten, die Gesetze beinhalten! — nach handfesten gesellschaftlichen Gründen für ihre Abfassung und Fortschreibung suchen.

Wann aber entstand die Vorstellung, die Gesetze seien beim Auszug aus Ägypten bzw. am Gottesberg von Jhwh an Israel übergeben worden?

Das Hoseabuch argumentiert offenkundig nicht auf dieser Linie. Es sieht zwar auch den Exodus als positives Gegenbild zu seiner eigenen Zeit, aber das Typische der Pentateuchschriften fehlt ihm. Die Gesetze, deren Nichtbeachtung in Hos 4,6; 8,1.12 beklagt wird, werden nicht auf die Zeit des Exodus zurückgeführt.<sup>25</sup> Umgekehrt ist im Zusammenhang mit dem Exodus in Hos 11,1; 12,14; 13,4f nie von den Gesetzen die Rede.

<sup>22</sup> ZENGER, aaO. 164f: dort finden sich alle Datierungen ab JE.

<sup>23</sup> RENAUD, aaO. 66.

<sup>24</sup> KAISER, Grundriß 51-58; RENDTORFF, Einführung 166-174. Zur Fragwürdigkeit der Annahme einer "salomonischen Aufklärung" vgl. DONNER, Geschichte I 221. Nach KNAUF, Umwelt 50ff.121f hatte Israel erst im 8. Jh., Juda sogar erst im 7. Jh. die ökonomische und kulturelle Stufe erreicht, die Textproduktion vom Umfang der Pentateuchtexte auch nur möglich erscheinen lassen — und das ist erst der *terminus a quo*.

<sup>25</sup> Diese Texte können frühestens im ausgehenden 8. Jh. verfasst worden sein, insb. 4,6 und 8,1 aber wahrscheinlich sehr viel später, vgl. ZENGER, Einleitung 377f.

Ein ähnliches Bild ergibt das Deuteronomium. Den Kern des Buches bildet ein Gesetzeskorpus, das noch ohne "narrative Einbettung"<sup>26</sup> auskam. Zunächst wurden die Gesetze zusammengestellt, dann erst ein geschichtlicher Rahmen für sie geschaffen, der aber erzählte ursprünglich die Kundgabe in Moab, und erst später wurde die Gesetzgebung in ein erzählerisches Verhältnis zu Exodus und Wüstenwanderung gebracht. Doch hängt die erzählerische Verankerung von Gesetzespromulgation in Moab zur Wüstenwanderung am seidenen Faden von Dtn 5,31. Nur durch diese nachträgliche Einfügung wird aus dem Moabgesetz ein Gesetz, das auf dem Weg von Ägypten nach Kanaan offenbart wurde.<sup>27</sup> Die absolute Datierung dieser Redaktion wird freilich kontrovers diskutiert. Man wird aber davon ausgehen können, dass die erzählerische Verknüpfung von Exodus und Gesetzespromulgation durch Dtn 5 frühestens in der späten Exilszeit erfolgt sein kann<sup>28</sup> und zudem eine Reaktion auf die mit dem Bundesbuch ausgestattete Gottesberg-Perikope darstellt.

Jene frühestens spätexilische Redaktion des Dtn setzt auch der nächste relevante Text voraus, Jer 34,8-22. In der Erzählung von der widerrufenen Sklavenfreilassung wird in einer Gottesrede zunächst der Vertrag in Erinnerung gerufen, den Jhwh beim Auszug aus Ägypten mit Israel geschlossen hat, danach unter Aufnahme von Formulierungen aus Dtn 15,12 das Thema *Sklaven-Freilassung*.

Ein weiterer Beleg ist der in mannigfacher Hinsicht schwierige Text Ez 20. Hier ist zwar die Verbindung *Exodus - Wüstenwanderung - Gesetzgebung* hergestellt, aber noch ohne Verweis auf den Gottesberg oder gar den Sinai (Ez 20,10f.18f.25). Nach überwiegender Meinung handelt es bei Ez 20 um einen relativ späten Text, der erst nachexilisch anzusetzen ist.<sup>29</sup>

Der kurze Überblick hat gezeigt, dass die Verbindung von Exodus / Wüstenwanderung / Gottesberg und Gesetzgebung nur in Texten auftritt, die spätexilisch oder gar nachexilisch zu datieren sind.<sup>30</sup> Damit bestätigt sich noch einmal unter einem anderen Aspekt, was unter den Begriffen *Bundesschweigen* und *Sinai-schweigen* seit langem bekannt ist.<sup>31</sup> Die Themen des Buches Exodus (Exodus, Wüstenwanderung, Gottesberg, Sinai, Gesetzgebung, Vertrag) sind in vorexilischer Zeit außerhalb des Buches nur unabhän-

<sup>26</sup> BRAULIK in ZENGER, Einleitung 82; VERMEYLEN, Sections narratives 203; ROSE, Deuteronomium 23.

<sup>27</sup> ROSE, aaO. 439f.

<sup>28</sup> Das hängt an der Einschätzung des Dekalogs als Produkt der Exilszeit einerseits (s.u. S. 154) und an der frühestens exilischen (m.E. nachexilischen, s.u. S. 188f) Herkunft der narrativen redaktionellen Partien andererseits (vgl. ROSE, Deuteronomium 439f; VERMEYLEN, Sections narratives 196.204f, anders BRAULIK, Deuteronomium 10).

<sup>29</sup> POHLMANN, Ezechielstudien 62f mit Anm. 74 und insb. 133.

<sup>30</sup> Vgl. die ähnlichen Überlegungen bei CRÜSEMANN, Tora 52-60.

<sup>31</sup> Vgl. SCHMID, Jahwist 154-161.

gig voneinander oder gar nicht belegt. Keiner der genannten Texte offenbart Kenntnis der Verbindung dieser Themen, wie sie in der EG-Erzählung vollzogen wurde. Von daher besteht keine Notwendigkeit, mit einer vorexilischen Gottesberg-Perikope / Sinaiperikope rechnen zu müssen — natürlich immer unter der hier gültigen Voraussetzung, dass die Gesetzesverkündung in die Grundschrift des Textes gehört.

#### 4.3.2.2 *Die Gottesberg-Perikope als Werk der frühen Exilszeit*

Nach den notwendigen Vorklärlungen soll nun die Grundschrift der Gottesberg-Perikope auf ihren vermuteten historischen Ort hin befragt werden. Wir setzen ein mit der Beobachtung, dass die Gabe des Bundesbuches nichts weniger bedeutet als die Grundlegung eines Gemeinwesens. Die gesetzlichen Bestimmungen organisieren das Leben einer Gesellschaft. Nun stellt aber die Herleitung der gesellschaftlichen Grundlagen Israels aus vorstaatlicher Zeit eine radikale Kritik an der traditionellen staatlichen Verfasstheit Israels, d.h. am Königtum, dar. Wenn der König nichts mit der Gesetzgebung zu tun hat, auch nichts mit der Rechtsprechung, auch nichts mit dem Kult, dann ist er schlicht überflüssig. Wenn der Anfang — der von Jhwh gesetzte und für gut befundene Anfang — Israels ohne König auskommt, dann ist jeder spätere König nur verunstaltende oder bestenfalls verzierende Zutat, auf jeden Fall etwas Zweites und damit schon inhärent Unkönigliches. Die Tradenten der EG-Erzählung waren konsequent monarchiekritisch,<sup>32</sup> und deshalb haben sie ihr Werk an eine Tradition geheftet, die in vorstaatlicher Zeit ansetzt, den Auszug aus Ägypten.<sup>33</sup> Vorstaatliche Zeit ist vorbildliche Zeit — was damals inauguriert wurde, hat Gültigkeit für alle späteren Generationen.

Antimonarchistische Oppositionspolitik ist prinzipiell in jeder Epoche der israelitisch-judäischen Königszeit vorstellbar. Aber — ist ein so konsequent durchdachtes und formuliertes Elaborat wie die Gottesberg-Perikope in vorexilischer Zeit denkbar? Ein derart radikales Gegenkonzept zur Monarchie ist zur Königszeit eigentlich nur als Geheimschrift vorstellbar. Aber warum sollte eine Geheimschrift, die nur wenigen zugänglich ist, die öffentliche Gerichtsbarkeit in Israel regeln wollen? Die Gottesberg-Perikope trägt bereits in ihrer Grundschrift den Charakter eines Werkes, das auf Öffentlich-

<sup>32</sup> Was LEVENSON, Sinai und Zion 75 für die Tora als Ganze sagt, gilt auch für die Grundschrift der Gottesberg-Perikope: "...it is of the utmost significance, that the Torah, the law of the theo-polity, was, for all its diversity, always ascribed to Moses and not to David".

<sup>33</sup> Als Gegenbeispiel können die Chronikbücher gelten. Hier wird die vorstaatliche Zeit "zu einem genealogischen Skelett reduziert" (ALBERTZ, Religionsgeschichte II 608f, Anm. 17). Die maßgebliche, paradigmatische Zeit für die Konstituierung Israels ist die der Könige David und Salomo.

keitswirksamkeit zielt. Sie ist ein politisches Programm, das verfasst wurde, als eine realistische Möglichkeit zur Verwirklichung bestand, und als die Notwendigkeit bestand, die öffentlichen Angelegenheiten Israels grundlegend neu zu organisieren. Beides trifft zu für die Zeit nach dem Zusammenbruch der Monarchie, also für die Jahre nach 587.

Die Gottesberg-Perikope (und damit die gesamte EG-Erzählung) gehört in eine Reihe mit dem Verfassungsentwurf Ez 40-48, mit der Priesterschrift und mit dem Deuteronomium.<sup>34</sup> Jedes dieser vier Werke projiziert auf seine Weise die Verfasstheit eines zukünftigen Gemeinwesens in Israel. Es ist geradezu ein Kennzeichen der exilisch-nachexilischen Epoche, dass in ihr theologisch-politische Konzeptionen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen Literatur wurden. Und es ist umgekehrt für diese Art von Literatur kennzeichnend, dass sie in jener Epoche entstand.

Die Verfasser der Gottesberg-Perikope versetzen die Einführung des Bundesbuches in die Wüstenzeit, in eine Zeit des Übergangs, in eine Zeit ohne ausgeprägte staatliche Ordnung. Im Gegensatz zum Deuteronomium, das erst nach dem Einzug ins Land Gültigkeit erlangen soll,<sup>35</sup> tritt das Bundesbuch sofort in Kraft. Es ist Gesetz für eine Übergangszeit. In dieser Zeit gibt es keinen König, sondern allenfalls einen מֶלֶךְ (Ex 22,27), ein Titel, mit dem die vor- oder nachstaatlichen Herrscher in Israel belegt werden. Sucht man nach einem historischen Ort für die beschriebene Situation, dann stößt man zuerst auf das zur babylonischen Provinz gewordene Land Juda und dort auf einen Versuch, in diesen Wirren ein Gemeinwesen aufzubauen und damit auf den Namen Gedalja. Der "Sitz im Leben" der Gottesberg-Perikope ist die konzeptionelle Grundlagen-Diskussion der politischen Selbstverwaltung Judas nach dem Fall Jerusalems.

#### 4.3.2.3 Die Wirksamkeit Gedaljas

Zunächst zu den biblischen Quellen für Gedalja. Seine Wirksamkeit wird in Jer 40f recht ausführlich dargestellt, der Verfasser des Königsbuches widmet ihm dagegen nur wenige Sätze (2Kön 25,22-25), die Chronik verschweigt ihn ganz. Schon der erste Überblick lässt ein sehr unterschiedliches Interesse an dieser Gestalt erkennen, das in der Chronik sogar in ein Interesse am Verschweigen umschlägt.

Es besteht weitgehende Einigkeit, dass die ausführlichen Berichte in Jer 40ff einer oder mehreren Fortschreibungen unterworfen waren. Als Quelle für den historischen Gedalja kommt allenfalls die Grundschrift jener Texte

<sup>34</sup> Zum dtr erweiterten Dt als Verfassungsentwurf des neuen Israel vgl. OTTO, Ethik 193-197 und DERS., Gesetzesfortschreibung 380ff. Mit Blick auf Ez 40-48; Lev 17-26; Dtn 12-26 hat HÖLSCHER, Komposition 229 vom "Zeitalter dieser Gesetzesentwürfe" gesprochen.

<sup>35</sup> Dtn 4,5; 6,1; 12,1, vgl. VERMEYLEN, Sections narratives 190.



in Frage. SEITZ<sup>36</sup> unterscheidet in den von ihm *Scribal Chronicle* genannten Texten (Jer 27-29.37-45) zwischen einer Grundschrift, die aus dem Umkreis Gedaljas selbst stammen soll und seine Wirksamkeit positiv bewertet (in den Gedalja-Erzählungen: Jer 39,11-14; 40,7-41,18; 42,1a\*.2a\*.3-5.7-8a\*.9-12; 43,1a.2-3.7), und zwei späteren exilischen Redaktionen, die die in Juda Verbliebenen negativ darstellen (Jer 40,1-6; 42,1b.2b.6.8b.13-22; 43,1b.4-6.8-13; 44,1-30; 45,1-5). Nach POHLMANN<sup>37</sup> besteht die Grundschrift von Jer 40ff aus 40,(10).11-41,3.8.9.10\*.11-15.16\*17\*.18; 42,1\*.2-5.7\*.8\*.9-10.(11).13a.14.16. STIPP sieht den Grundbestand in einem von ihm so genannten *Jischmael-Dossier* Jer 40,13f; 41,1f.4-15.<sup>38</sup> Wir müssen jetzt nicht in eine differenzierte literarkritische Debatte eintreten, weil alle drei Entwürfe im Kern auf dasselbe hinauslaufen: Eine Grundschrift, die das Wirken Gedaljas theologisch und politisch positiv bewertet, wird durch eine oder mehrere Schichten ergänzt, die diese Bewertung in ihr Gegenteil verkehren. Die markanteste Änderung erfuhr die Erzählung am Schluss:<sup>39</sup>

“Die Vorlage berichtete ursprünglich zunächst über die Auswanderung einiger Gruppen unter der Führung Jochanans nach Ägypten und im Anschluß daran die Zusammenkunft der Restbevölkerung Judas beim Propheten mit dem Ergebnis, daß Jeremia vor ähnlichen Schritten warnt und mittels einer bedingten Heilszusage (Jer 42,10) zum Verbleiben im Lande auffordert.”

Die Erweiterung bereitet dagegen die chronistische Sichtweise vor: Nicht nur ein Teil, sondern der gesamte Rest der Bevölkerung Judas ist nach Ägypten gezogen (43,4-6), das Land war danach leer bis zur Rückkunft der Gola.<sup>40</sup>

Einen ähnlichen Eindruck macht auch der Bericht in 2Kön 25. Er unterläßt nicht nur die positiven theologischen Deutungen der ursprünglichen Gedalja-Erzählung, er unterschlägt überdies wesentliche Elemente der Darstellung aus dem Jeremiabuch. Verschwiegen wird die Verbindung von Jeremia und Gedalja, die Sozialpolitik Gedaljas, der Erfolg jener Maßnahmen und die Hintergründe der Bluttat Ismaels.<sup>41</sup> Erwähnt wird dagegen die unhistorische, aber ideologisch notwendige Flucht des gesamten Volkes nach Ägypten (2Kön 25,26).

<sup>36</sup> SEITZ, Conflict 282-289.

<sup>37</sup> POHLMANN, Studien 187.

<sup>38</sup> STIPP, Jeremia 226-229. Das Dossier sei ein Rechtfertigungs-Schreiben der Truppenobersten um Jochanan, mit dem sie sich gegenüber der babylonischen Besatzungsmacht vom Verdacht freimachen wollten, in die Ermordung Gedaljas verwickelt gewesen zu sein. Diese Hypothese könnte auch erklären, warum die Kapitel Jer 40ff über Jeremia fast nichts und auch über Gedalja weniger sagen, als moderne Historiker gerne über sie wüssten.

<sup>39</sup> POHLMANN, aaO. 195.

<sup>40</sup> Dazu ausführlich WILLI, Juda 18-26.

<sup>41</sup> BALTZER, aaO. 37 dürfte mit seiner Einschätzung, der Deuteronomist reduziere die Episode “auf ihren historischen Kern”, kaum auf der richtigen Fährte sein. Vielmehr liegt hier ein bewusstes Verschweigen vor (vgl. STIPP, Jeremia 9).

Die Erweiterungen in Jer 40ff, die Verharmlosung in 2Kön 25, das Verschweigen in der Chronik — überall ist das deutliche Interesse spürbar, Gedalja und seinen Mitstreitern, ja überhaupt den im Land Gebliebenen, ihren Platz in der Geschichte des Volkes Israel zu bestreiten. Die Geschichte Israels, so lautet die Theologie jener Autoren und Redaktoren, ging exklusiv im babylonischen Exil weiter, nicht aber im Lande selbst. Das Stichwort "gola-orientierte Redaktion"<sup>42</sup> ist mit Sicherheit zutreffend.

Doch zurück zu dem, was historisch einigermaßen sicher scheint. Gedalja war der Enkel des Beamten Schafan, der unter Josia zu den führenden Persönlichkeiten in Jerusalem gehört hatte. Sein Vater Ahikam war auf der Seite Jeremias gestanden, als dieser von König Jojakim verfolgt wurde (Jer 39,14). Die babylonischen Eroberer setzten Gedalja nach dem Fall Jerusalems über den Rest des Volkes (2Kön 25,22). Nach Verschleppung der landbesitzenden jüdischen Oberschicht war ein Machtvakuum entstanden, das Gedalja zur Durchsetzung weitgehender Sozialreformen nutzte. Die Babylonier selbst verteilten das herrenlos gewordene Land an die arme Bevölkerung (2Kön 25,12; Jer 39,10). Gedalja forcierte diese Politik, sorgte für die Aufnahme von Flüchtlingen (Jer 40,12) und stellte die Nahrungsmittelversorgung der Bevölkerung sicher, indem er die neuen Landbesitzer zu landwirtschaftlicher Produktion anhielt. Die Verfasser der Erzählung teilen ausdrücklich mit, dass die Ernte — als Zeichen des Segens Gottes — überaus reichlich ausfiel (Jer 40,10). Unterstützung erhielt Gedalja auch vom Propheten Jeremia, der sich den Reformern anschloss. Anhänger des untergegangenen Königshauses bereiteten dem hoffnungsvollen Neubeginn ein schnelles Ende, indem sie Gedalja ermordeten (2Kön 25,25; Jer 41,1ff).

Der Bericht des Jeremiabuches enthält zahlreiche theologische Deutungen des Geschehens. Die erfolgreiche Landwirtschaft ist Zeichen des Segens Gottes.<sup>43</sup> Die Rückkehr der vom Krieg Versprengten "wird zur Exilswende stilisiert"<sup>44</sup>. Gedalja selbst wird als vertrauensvoller, gastfreundlicher Mensch geschildert, der, nur das Beste für sein Volk wollend, heimtückisch ermordet wird. "Die Typisierung Gedaljas dagegen zeigt eine erstaunliche Nähe zu Jes 53".<sup>45</sup> Selbst in nachexilischer Zeit wurde der Ermordung Gedaljas noch gedacht (Sach 7,5; 8,19).<sup>46</sup>

Für das Verständnis der Wirksamkeit Gedaljas sind zwei Fragen von Wichtigkeit: Welche Funktion übte er aus, und wie lange dauerte seine Tätigkeit?

<sup>42</sup> POHLMANN, aaO. 183; SEITZ, aaO.; STIPP, Jeremia 278.

<sup>43</sup> BALTZER, Messias-Frage 36; ALBERTZ, Religionsgeschichte I 373.

<sup>44</sup> BALTZER, aaO. 35.

<sup>45</sup> AaO.

<sup>46</sup> AaO. 37 mit Anm. 23; ALBERTZ, aaO. 373.

Die biblischen Quellen sprechen unisono davon, dass Gedalja vom babylonischen König *eingesetzt*, bzw. *betraut* worden sei. Das Verbum פָּקַד, hi. drückt ganz allgemein die Einsetzung in eine begrenzte und i.d.R. befristete Funktion aus, die nicht mit einem speziellen Amt oder Titel verbunden sein muss.<sup>47</sup> Gedalja hat möglicherweise die Funktion des Statthalters ausgeübt,<sup>48</sup> wird aber in den biblischen Berichten mit diesem Titel nicht explizit belegt.

War Gedalja König von Juda? Einige Formulierungen können möglicherweise so gedeutet werden. Die in Jer 41,10 erwähnten *“Töchter des Königs”* könnten die Töchter Gedaljas gewesen sein. Ismael, Gedaljas Mörder, wird in Jer 41,1 als מְזִרֵעַ הַמְּלוּכָה וְרֶבִי הַמֶּלֶךְ vorgestellt. Während die Bezeichnung *“aus königlichem Geschlecht”* die davididische Herkunft Ismaels benennt, bezieht sich die Klassifikation *“einer von den Offizieren des Königs”* eher auf Gedalja oder Nebukadnezar, denn der Titel רֶבִי wird ausschließlich auf fremdherrschaftliche<sup>49</sup> Offizielle angewandt. Hinzu kommt ein archäologischer Beleg, ein Siegel aus Mizpa, das einem gewissen Jaasanja gehört, der sich als *“Diener des Königs”* bezeichnet. Eine Person gleichen Namens wird in 2Kön 25,23; Jer 40,8 als Gefolgsmann Gedaljas aufgeführt.<sup>50</sup>

Die Unbestimmtheit der Titulatur hängt sicherlich mit dem Streit um die Legitimität Gedaljas zusammen. Selbst wenn der Titel *König* in einigen Belegen möglicherweise auf ihn angewandt wird, bedeutet dies nicht, dass alle Beteiligten der Auffassung waren, es handele sich hier um den rechtmäßigen König von Juda. Wer denn der rechtmäßige König von Juda sei, das war im ersten Viertel des 6. Jh.s umstritten. So vermeidet Ezechiel den Titel *König*, wenn er von Zedekia spricht (Ez 12,10-12; 19,1; 21,30), für ihn ist allein Jojachin der legitime König von Juda (Ez 1,2).<sup>51</sup> Nach Ausweis von 2Kön 25,27-30 war auch der Verfasser des DtrG dieser Auffassung. Umgekehrt war für Jeremia allein Zedekia der rechtmäßige König, auf keinen Fall aber Jojachin (Jer 22,30).<sup>52</sup> Auf Gedalja übertragen muss dies bedeuten, dass die Überarbeiter der Gedalja-Erzählungen im Jeremiabuch wie auch die Verfasser von 2Kön 25 Gedalja niemals als König akzeptiert haben, selbst wenn die Babylonier oder die eigene Gefolgschaft ihm diesen Titel beigelegt haben sollten.

<sup>47</sup> Einige Beispiele: Potifar betraut Josef mit seinem Haus (Gen 39,4.5), Mose soll die Leviten mit der Wohnstätte betrauen (Num 1,50), Josua betraut Männer mit der Bewachung der gefangenen Könige (Jos 10,18), Salomo betraut Jerobeam mit der Aufsicht über die Fronarbeiten (1Kön 11,28).

<sup>48</sup> BALTZER, Messias-Frage 34 mit Anm. 6 und 36 mit Anm. 22.

<sup>49</sup> Babylonische, assyrische (2Kön 18,17ff) oder persische Offizielle (Est 1,8). Der späte Beleg Hi 35,9 bleibt unbestimmt.

<sup>50</sup> Vgl. MILLER-HAYES, History 421-424. In Ez 8,11 wird ein Jaasanja, Sohn des Schafan, als Galionsfigur der von Ezechiel heftig attackierten Jerusalemer Bevölkerung genannt.

<sup>51</sup> Vgl. dazu SEITZ, Conflict 123-131.

<sup>52</sup> Vgl. BALTZER, aaO. 38.

Ergänzend sei eine weitere Perspektive eröffnet. Wenn Ezechiël über Zedekia spricht, dann weicht er auf den Titel  $\text{מֶלֶךְ}$  aus (Ez 12,10-12; 19,1; 21,30), dessen Sinn schwer zu bestimmen ist. Einziges gesichertes Merkmal ist wohl, dass es sich um einen Herrscher handelt, der gegenüber einem  $\text{מֶלֶךְ}$  über weniger Macht verfügt. In P sind es die Häupter der Stämme, die den Titel  $\text{מֶלֶךְ}$  führen. In Ez 40-48 wird das Oberhaupt des zukünftigen jüdischen Gemeinwesens so bezeichnet. Der Titel dient in je unterschiedlicher Weise dazu, das Oberhaupt oder die Oberhäupter Israels vor oder nach der Davidsdynastie zu bezeichnen.<sup>53</sup> In diesem Zusammenhang ist die Forderung des Bundesbuches von Interesse: *„und einen Fürsten ( $\text{מֶלֶךְ}$ ) in deinem Volke sollst du nicht verfluchen“* (Ex 22,27). Da das Bundesbuch Teil der Grundschicht der Gottesberg-Perikope ist, die wir mit Gedalja in Verbindung bringen, ist es nicht auszuschließen, dass Gedalja möglicherweise diese Bezeichnung führte. Trifft dies zu, dann wäre Gedalja der erste und Scheschbazzar (Esr 1,8) der letzte  $\text{מֶלֶךְ}$  der babylonischen Provinz Juda gewesen.<sup>54</sup>

Doch genug damit, wir werden den Titel Gedaljas ohne neue Funde aus jener Zeit nicht mehr mit Sicherheit ermitteln können. Aber gleich ob König, Fürst oder Statthalter — entscheidend ist, dass Gedalja für einige Zeit der bestimmende politische Faktor im Juda nach 587 war. Wäre er nur ein untergeordneter, in allen Belangen abhängiger *„babylonischer Befriedungskommissar“*<sup>55</sup> gewesen, wäre das Gemeinwesen nur eine unbedeutende *„Kolonie“*<sup>56</sup> gewesen, dann bliebe unverständlich, warum Anhänger des Königshauses ihn beseitigten und warum seine Wirksamkeit später bewusst verschwiegen werden musste. Die Charakterisierung als *„vielversprechende(r) Reformversuch“*<sup>57</sup> trifft die Sache wohl besser.

<sup>53</sup> Vgl. GROSS, Hoffnung 119; SEITZ, Conflict 126.129. Die Belege ergeben kein präzises Bild für die Bedeutung von  $\text{מֶלֶךְ}$  (vgl. NIEHR, Art.  $\text{מֶלֶךְ}$ ). Man fragt sich aber, warum neben all den exilisch-nachexilischen Belegen ausgerechnet Ex 22,27 alt sein soll (so NIEHR, aaO. 650). Es wäre nur konsequent, die eindeutige Datierung aller anderen Belege in Anschlag zu bringen und auch die Erwähnung im Bundesbuch in die exilische Zeit zu datieren.

<sup>54</sup> DONNER, Geschichte II 410 bezeichnet  $\text{מֶלֶךְ}$  in Esr 1,8 als *„ohne jeden Zweifel unhistorischen Titel“*. Da aber alle Belege für  $\text{מֶלֶךְ}$  in die Exils- und Nachexilszeit deuten und wenn überhaupt, dann für Funktionsträger jener Epoche historisch sind, geht DONNERS Verdikt zu weit. Anders MILLER-HAYES, History 446, die vermuten, dass Scheschbazzar zunächst der letzte babylonische  $\text{מֶלֶךְ}$  und nach dem Machtwechsel der erste persische Statthalter war.

<sup>55</sup> DONNER, Geschichte II 380.

<sup>56</sup> WANKE, Baruchsschrift 146.

<sup>57</sup> ALBERTZ, Religionsgeschichte I 373. WILLI, Juda 15f betont, dass nach dem Zusammenbruch der Monarchie der  $\text{מֶלֶךְ}$  zum Träger des politischen Lebens wurde. Gedalja und der  $\text{מֶלֶךְ}$  dürften weitgehend dieselben Interessen gehabt haben.

Nun zur Regierungsdauer Gedaljas. Die Darstellungen in 2Kön 25,25 und Jer 41 erwecken den Eindruck, als habe Gedalja nur vom fünften bis zum siebten Monat des Jahres der Zerstörung des Tempels regiert. Doch sind an dieser Angabe Zweifel angebracht. Nach Angabe von Jer 40,10ff betrieben die Zurückgebliebenen unter Gedalja einen erfolgreichen Ackerbau. Dazu wäre aber in der Zeit zwischen dem fünften und siebten Monat überhaupt gar keine Zeit gewesen. Die Aussaat findet in Palästina im zehnten und elften Monat des Jahres statt (etwa Dezember bis Februar), während die Ernte etwa ab dem Ende des ersten Monats bis zum dritten Monat des Jahres (etwa April bis Anfang Juni) eingebracht wird. Entweder ist die Angabe über die Ackerbautätigkeit der Zurückgebliebenen unrichtig oder aber die Zeitangabe. Für die zweite Möglichkeit sprechen auch die anderen Angaben über die Wirksamkeit Gedaljas. Die Benachrichtigung der Flüchtlinge in den Nachbarländern (Jer 40,11), ihre Rückkehr und Wiederansiedlung (40,12), die Verteilung der nicht unerheblichen Menge Ackerland an die Siedler — das alles ist unmöglich in zwei Monaten zu bewerkstelligen. Man muss daher mit einer erheblich längeren Regierungszeit Gedaljas rechnen.

Für das DtrG ist sicher anzunehmen, dass die Regierungsdauer Gedaljas auf drei Monate gekürzt werden sollte, um die Illegitimität und Irrelevanz der Unternehmung zu unterstreichen. Uneindeutig äußert sich das Jeremia-buch, denn in Jer 41,1 fehlt eine Jahresangabe, die die Ermordung eindeutig von der Einsetzung Gedaljas (Jer 39) absetzen würde. Nun könnte man schließen, dasselbe Jahr sei gemeint, aber die Vielzahl der zwischenzeitlich erzählten Ereignisse lässt es zumindest nicht undenkbar erscheinen, Jer 41,1 meine ein späteres Jahr.<sup>58</sup>

Dafür spricht ein weiteres Indiz. Nach Jer 52,30 verschleppte Nebukad-nezzar im Jahr 582 zum dritten Mal Einwohner Judäas nach Babylon — diesmal 745 Personen. Diese neuerliche Strafaktion muss einen Grund gehabt haben, der aber in den biblischen Quellen nicht genannt wird. Es liegt nahe, diese Aktion der Babylonier als Vergeltung für die Ermordung ihres Vasallen Gedalja zu betrachten. Jer 41,10.18; 42,11; 43,11 rechnen in jedem Falle mit einer Expedition Nebukadnezzars als Strafe für die Unbotmäßigkeit der Judäer. Eine solche Reaktion ist nach allem, was wir von Nebukadnezzar wissen, in höchstem Maße wahrscheinlich. Es spricht daher viel dafür, die dritte babylonische Verschleppung als Reaktion auf die Ermordung Gedaljas zu betrachten.<sup>59</sup> Dann muss man seine Regierungszeit nach folgender Formel berechnen: 587 minus 582 — ergibt etwa fünf Jahre. Abzüglich einer angemessenen Reaktionszeit der Babylonier kommen wir auf etwa vier Jahre —

<sup>58</sup> STIPP, Jeremia 229 trennt beide Zeitangaben völlig. Jer 39,1f sei erst später an seinen Ort gelangt und komme als Bezugspunkt für 41,1 ohnehin nicht in Frage. Der Verfasser von 41,1 operiere "mit detaillierten Vorkenntnissen seiner Leser".

<sup>59</sup> Vgl. MILLER-HAYES, History 424-425; SOGGIN, History 256; WEINBERG, Notizen 50.

Zeit genug, die in Jer 40 berichteten Maßnahmen durchzuführen, Zeit genug, ein Regierungsprogramm zu entwerfen. Zeit genug auch, dem neuen, in den Augen vieler illegitimen Gemeinwesen mit Hilfe einer Erzählung aus der Frühzeit Israels die Legitimation zu verschaffen, die es so dringend benötigte.<sup>60</sup> Zeit genug, dem Gemeinwesen eine theologische und politische Programmatik zu geben, die nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung ebenfalls dringend nötig war, und diese in Schriftform zu dokumentieren. Und es erscheint plausibel, dass sich der Personenkreis um Gedalja — Sozialreformer, die sie waren — dabei der alten Befreiungstraditionen Israels bediente. Dies gilt alles umso mehr, als der führende theoretische Kopf der Protestbewegung Judas, der Prophet Jeremia, an exponierter Stelle dieses experimentelle Gemeinwesen begleitete.<sup>61</sup>

Die Grundschrift der Gottesberg-Perikope lässt sich mit dem vorgetragenen Szenario ohne Schwierigkeiten in Verbindung bringen. Wir werden diese These in zwei Durchläufen entfalten, zunächst soll die rechtspolitische Programmatik, danach der kultische Aspekt der Gottesberg-Perikope dargestellt werden.

#### 4.3.2.4 Die neue Rechtsordnung

Halten wir uns zunächst an die Darstellung der rechtlichen und theologischen Konzeption des Bundesbuches, wie sie E. OTTO vorgetragen hat:<sup>62</sup>

„Das vor Aufnahme in die Sinaiperikope des Buches Exodus selbständige »Bundesbuch« wurde aus zwei Rechtssatzsammlungen redigiert, die unterschiedliche Konzeptionen der theologischen Rechtsbegründung aufweisen. Sammlung I (Ex 20,24-22,26\*) entfaltet eine Rechtsbegründung im Horizont der JHWH-Königstheologie in Verbindung mit der Motivid des Sonnengottes als des Gottes der Gerechtigkeit, die JHWH als Rechtshelfer der Armen zeichnet und Solidarität mit ihnen in der Barmherzigkeit Gottes gründet. In Sammlung II (Ex 22,28-23,12\*) übernimmt ein sozial zugespitztes Privilegrecht der Aussonderungsgebote für JHWH (Ex 22,28f.; 23,10-12) die Funktion der theologischen Rechtsbegründung des Prozeßrechts.“

<sup>60</sup> BALTZER, Messias-Frage 41: „Mit dem Ende des Staates Juda bricht die Frage [der Legitimität] in voller Schärfe auf. Es ist zunächst eine staatsrechtliche Frage. An ihr hängt aber die Entscheidung, wer sich zu Recht auf die Verheißungen Gottes für Israel berufen kann.“

<sup>61</sup> POHLMANN, Studien 200f meint, dass in der Grundschrift der Gedalja-Erzählungen Jeremia keine Rolle spiele (Jer 42 sei zwar Bestandteil der Grundschrift, gleichwohl unhistorisch). Er schließt daraus, dass „Jeremia nicht mehr mit Gedalja und den Ereignissen in Mizpa ... in Verbindung gebracht werden kann“ (aaO. 207), fährt aber fort: „Es ist allerdings nicht unwahrscheinlich, daß der historische Jeremia ... in der Tat dafür sich eingesetzt hat, auch angesichts der nun widrigen Verhältnisse im Land Juda nicht aufzugeben...“. Aber wo sonst und in welchem anderen Rahmen als bei Gedalja in Mizpa ist dieser Einsatz historisch wahrscheinlich zu machen?

<sup>62</sup> OTTO, Ethik 99.

Die Aussonderungsbestimmungen des Privilegrechts (Erstlinge 22,28f, Sabbatjahr 23,10f, Sabbat 23,12) stellten "Mensch und Natur unter die Herrschaft Gottes". Das durch das Privilegrecht eingerahmte Prozessrecht werde dadurch ebenfalls "der Gottesherrschaft unterstellt und theologisch begründet". Kern des Prozessrechts sei die Feindesliebe (23,4f), Ziel der Aussonderungsbestimmungen die Solidarität mit den Schwachen: "Die Brache des Ackers kommt den Armen des Volkes zu Gute. ... Der Ruhetag dient auch der Ruhe des Sohnes der Sklavin, des Fremden und der Arbeitstiere...".<sup>63</sup> Eine theologische Konzeption wird greifbar: Die Aussonderung bestimmter Teile der Schöpfung dient der Sichtbarwerdung der Gottesherrschaft, und diese wiederum dient der Solidarität mit den Armen. Diese Konzeption wird noch verstärkt durch die Voranstellung der Bestimmungen zur Sklavenfreilassung 21,2-11. Nach Jer 34,8-22 war dies ein zentrales Anliegen der Opposition in den letzten Jahren der Jerusalemer Monarchie gewesen. Im jetzigen Zusammenhang "werden die Freilassungs- und Schutzbestimmungen in dem universalen Königtum Gottes als des Rechtshelfers der Schwachen begründet"<sup>64</sup>. OTTO fasst die Theologie des Bundesbuches so zusammen:<sup>65</sup>

"Der Wille Gottes wird dort verwirklicht, wo Recht im Vermeiden von Gewalt geschieht. Aber die Gottesherrschaft geht nicht im rechtlichen Ordnungsaspekt auf. Sie ist nicht neutral, wo die Gesellschaft in einen sozialen Differenzierungsprozess gerät, sondern begründet die Einheit der Gesellschaft als einer solidarischen."

OTTO äußert sich nur knapp über die Trägerkreise. Die im Bundesbuch verarbeiteten Sammlungen seien "als priesterliche Gegenreaktion gegen eine Solarisierung und Astralisierung der JHWH-Religion unter assyrischem Einfluß zu verstehen"<sup>66</sup>. Hinter dieser Zuordnung steht die von OTTO vertretene These der "Ausdifferenzierung eines Ethos aus dem Recht"<sup>67</sup>. Das Bundesbuch ist danach kein Instrument täglicher Rechtsprechung, sondern Dokument eines im Gottesbegriff begründeten Ethos. Die zentralen Bestimmungen stehen nicht unter Sanktionsandrohung — das wäre Recht —, sondern zielten als Ethos auf das Einverständnis der Rezipienten. Theologisierung und Ethisierung seien die beiden Aspekte der geschichtlichen Entwicklung. Die fehlende menschliche Sanktion werde kompensiert durch die Entwicklung eines Gottesverständnisses, das Gott selbst als Durchsetzer des Rechts begreift.<sup>68</sup>

Gegen die These von der Ausdifferenzierung des Ethos aus dem Recht hat CRÜSEMANN Einspruch erhoben. Das Fehlen der Sanktionenbewehrtheit bedeute nicht, dass eine Bestimmung kein Rechtssatz sei. Weder im alten noch im heutigen Recht sei jede Rechtsbestimmung explizit mit Strafen ver-

<sup>63</sup> Alle Zitate OTTO, aaO. 100.

<sup>64</sup> AaO. 101f.

<sup>65</sup> AaO. 102.

<sup>66</sup> AaO. 101.

<sup>67</sup> AaO. 81-111.

<sup>68</sup> AaO. 85.

sehen. Und umgekehrt sei die Begründung von Bestimmungen als Setzungen Gottes kein Hinweis auf ein vom Recht getrenntes Ethos. Gottesrecht sei durchaus praktiziertes Recht.<sup>69</sup> CRÜSEMANN rekonstruiert den Werdegang des Bundesbuches als Verschmelzung zweier völlig unterschiedlicher Traditionsblöcke: dem Privilegrecht Ex 34,11-26\* aus der israelitischen Oppositionsbewegung des 8.Jh.s und der Sammlung von לְשֹׁפְטִים eines auf Basis von 2Chr 19; Dtn 17,8-13 angenommenen Jerusalemer Obergerichts.<sup>70</sup> Die Redaktion der beiden Quellen habe ebenfalls im Jerusalemer Obergericht stattgefunden. Die Fremdthematik verweise auf die Flüchtlinge nach dem Fall Samarias, sodass der Vorgang in das Jerusalem um die Wende zum 7. Jh. zu setzen sei. Allerdings sei das Bundesbuch von Hiskia nicht als Rechtsbuch übernommen worden, sodass "von einer direkten nachweisbaren, unmittelbaren Wirkung des Bundesbuches nichts bekannt" ist.<sup>71</sup>

CRÜSEMANN beharrt einerseits darauf, dass es sich im Bundesbuch um Recht im strengen Sinne handelt, muss aber eingestehen, dass von einer Praktizierung dieses Rechts nichts bekannt ist. Für OTTOs Theorie stellt sich die Praxisfrage anders. Als ethisches Lehrbuch war das Bundesbuch ohnehin nie für die Gerichtspraxis gedacht. So bleibt bei beiden Autoren dem Bundesbuch lediglich die Rolle als informelle Oppositionsliteratur und als Quelle des Deuteronomiums. Aber warum hat es dann überhaupt Eingang in das Buch Exodus gefunden?

Nach CRÜSEMANN wurde es in persischer Zeit — lange nach Abfassung und Ingebrauchsetzung des Deuteronomiums und der priesterlichen Texte — "als eine Art Platzhalter für das an Moab gebundene Deuteronomium"<sup>72</sup> eingefügt. Ähnlich argumentiert auch OTTO. Mit der vom Pentateuchredaktor hergestellten Verbindung von Tetrateuch und Dtn sei die Einfügung des Bundesbuches in die Sinaiperikope deshalb notwendig geworden, weil in Dtn 5 und 9 auf ein zurückliegendes Offenbarungsereignis angespielt werde. Mit der Einfügung von Dekalog und Bundesbuch werde der notwendige Bezugspunkt dafür in Analogie zur Struktur des Dtn geschaffen.<sup>73</sup> Doch vertauscht OTTO im Blick auf die Strukturparallele von Ex 20f zu Dtn 5 Ursache und Wirkung. Welchen Grund sollten die Redaktoren von Dtn 5 gehabt haben, ihre gewagte Konstruktion (Mose erhält das Gesetz zunächst privat, um es dann 40 Jahre später erst mitzuteilen!) zu ersinnen, wenn nicht den Zwang, die Struktur von Ex 20f nachträglich auf die ihnen in Dtn vorgegebene Moabstruktur zu übertragen?

<sup>69</sup> CRÜSEMANN, Tora 225f.

<sup>70</sup> CRÜSEMANN, aaO. 199.

<sup>71</sup> AaO. 230. Anders ALBERTZ, Religionsgeschichte I 283f, der das Bundesbuch als "rechtliche Basis der hiskianischen Reform" betrachtet.

<sup>72</sup> CRÜSEMANN, Tora 66.

<sup>73</sup> OTTO, Gesetzesfortschreibung 387.



In einer Hinsicht sind sich CRÜSEMANN, OTTO und — wie oben vorgestellt — auch RENAUD und ZENGER einig: Die Einfügung des Bundesbuches in seinen jetzigen Kontext entspringt einem eher theoretischen Interesse der Redaktoren. Sie erfolgte nach diesen Darstellungen zu einem Zeitpunkt in der Geschichte Israels, als längst andere Gesetzeskorpora in Gebrauch waren. Entweder muss ein archivalisches Interesse am Bundesbuch geltend gemacht werden (wie im Falle von RENAUD) oder die Notwendigkeit, die Verteilung der Gesetzeskorpora über den Pentateuch in ein Gleichgewicht zu bringen. In keinem Falle wird ein aktueller gesellschaftspolitischer Anlass für die Verbindung von Gesetz und Erzählung namhaft gemacht. Und noch mehr, auch für das noch selbständige Bundesbuch kann keine Weise seines öffentlichen Gebrauchs gezeigt werden. Doch entspricht das dem Charakter sowohl des Bundesbuches als auch seiner narrativen Einbettung? Träfe diese Sicht der Dinge zu, dann wäre nicht nur die Handlung der Gottesberg- bzw. Sinaiperikope rein fiktional, sondern auch ihre pragmatische Intention. Das implizite Werben um die Zustimmung der Leser (Ex 24,3) wäre grundlos, da der Gegenstand schon längst obsolet geworden war.<sup>74</sup>

Die hier vorgeschlagene Sicht hat dagegen den Vorteil, eine gesellschaftliche Situation nennen zu können, in die hinein das Bundesbuch samt seiner narrativen Einbettung gesprochen wurde. Sie hat weiter den Vorteil, die weitgehende Entsprechung von theologischer Binnenkonzeption des Bundesbuches und seiner narrativen Umgebung verständlich machen zu können. Gott selbst richtet seine Rechtsordnung auf, die sich als Solidargemeinschaft der Armen konstituiert: literarisch als Gemeinschaft der den Ägyptern entkommenen Zwangsarbeiter, historisch als Gemeinwesen der armen, ehemals landlosen Landbevölkerung Judäas während der frühen Exilszeit. Die dem Bundesbuch eigene theologische Konzeption der Gottesherrschaft wird einmal juristisch und ethisch und ein zweites Mal narrativ ausgeführt. Die Mitteilung des Rechts durch Gott selbst entspricht dem mitgeteilten Recht und bleibt ihm nicht äußerlich. Redaktionelle Verankerung und Binnenstruktur sind zwei Seiten einer Medaille, und man muss sich fragen, ob diese Entsprechung nicht von vornherein gewollt war. Die Autoren der theologischen Formierung des Bundesbuches als Gottesrecht wären dann ebenfalls in den Kreisen der Opposition zu Beginn des 6. Jh.s zu suchen. Davon bleibt unbenommen,

<sup>74</sup> Die rückhaltlose Zustimmung Israels in der Erzählung (Ex 24,3) muss auf die israelitischen Leser motivierend und / oder fordernd gewirkt haben, es ebenso zu tun. Wäre das Bundesbuch zu einem Zeitpunkt eingefügt worden, zu dem seine Beachtung gar nicht erwünscht gewesen wäre, da längst andere Bestimmungen in Gültigkeit waren, wäre der motivierende und fordernde Effekt der narrativen Einbettung geradezu kontraindiziert. Vielmehr gilt: Gesetz und narrativer Kontext ergänzen sich auch in pragmatischer Hinsicht, sie zielen auf aktuelle Akzeptanz.

dass einzelne Bestimmungen und Teilsammlungen ein höheres Alter und andere Herkunft haben können.

Die soeben vorgenommene Datierung des Bundesbuches wirft die Frage nach dessen Verhältnis zum Gesetzeskorpus des Deuteronomium auf. Wir können auf dieses Problem nur hinweisen, eine ausführliche Erörterung ist im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich. Zu klären ist die gegenseitige Abhängigkeit der beiden Korpora<sup>75</sup>, die Datierung des dt Korpus<sup>76</sup>, sowie die Historizität der Josia-Erzählungen, insbesondere des Buchfund-Berichtes 2Kön 22<sup>77</sup>. Mir scheint die These VAN SETERS', wonach das Bundesbuch vom Deuteronomium abhängig sei, nicht wahrscheinlich. Eher sind Bedenken dagegen angebracht, ob die Datierung des Dtn oder einer seiner Vorformen in die Zeit Josias nach wie vor "den festen Punkt für die Lösung des literarhistorischen Problems des Alters des Pentateuchs, insbesondere des Gesetzes, liefern"<sup>78</sup> sollte. Wirklich greifbar wird das Deuteronomium doch erst in einem Stadium, in dem es als Verfassungsentwurf für das nachexilische Israel dient.<sup>79</sup> Sollte dies zutreffen, gewinnt die Datierung von HÖLSCHER wieder an Gewicht.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> OTTO, Gesetzesfortschreibung 377ff; DERS., Ethik 179ff; CRÜSEMANN, Tora 236; KAISER, Grundriß 95; BRAULIK in ZENGER, Einleitung 81, vorsichtiger SMEND, Entstehung 81 halten das Bundesbuch für älter, VAN SETERS, Covenant Code für jünger.

<sup>76</sup> Vgl. das Referat der Forschungspositionen zum Gesetzeskorpus des Dtn bei OTTO, Ethik 177f; KAISER, Grundriß 96-98; SMEND, Entstehung 76-81. Die Vorschläge reichen von der Annahme vorstaatlicher Anfänge bis zu insgesamt nachexilischer Entstehung. Enger beieinander liegen die Vorschläge zum sog. DtrG: Die Frühdatierung in die Zeit Josias wird z.B. von BRAULIK im Anschluss an N. LOHFINK und F.M. CROSS vertreten (vgl. BRAULIK aaO. 82 und das Referat der Positionen bei KAISER, Grundriß 85f). Die zahlreichen Vertreter der relativen Spätdatierung in die Exilszeit referiert KAISER, aaO. 85-90, wozu auch er selbst neigt (aaO. 89), ebenso HARDMEIER, Prophetie 466; FRITZ, Entstehung 19f; STOLZ, Monotheismus 183.

<sup>77</sup> Für weitgehend verlässlich halten die Erzählung DONNER, Geschichte II 345; ALBERTZ, Religionsgeschichte I 308-312. Anders dagegen WÜRTHEIN, Reform 400ff, der die ideologischen Absichten der Erzählungen herausstreicht, ähnlich GUNNEWEG, Geschichte 120; NIEHR, Reform 51f; HOUTMAN, Pentateuch 329f mit Anm. 82 (dort weitere Literatur). Für ein historisches Minimum, das freilich Buchfund und Kultzentralisation ausschließt, plädieren STOLZ, Monotheismus 162.176; UEHLINGER, Kultreform 70-80.

<sup>78</sup> WÜRTHEIN, Reform 396, vgl. auch SMEND, Entstehung 78.

<sup>79</sup> Zu dieser These vgl. OTTO, Ethik 193ff. M.E. trägt das Gesamtwerk diesen Charakter und nicht nur seine späten Teile. Dtn 15 — nach OTTO wie alle Wirtschaftsgesetze aus josianischer Zeit — wurde doch im spätvorexilischen Juda nicht praktiziert (Jer 34,8ff). Ist Dtn 15 nicht vielmehr als Konsequenz aus dieser Misere zu verstehen?

<sup>80</sup> HÖLSCHER, Komposition 228-230 zeigt, dass die Programmatik des Dtn nur auf dem Hintergrund der Gola Sinn macht. Im Vergleich mit anderer Exilliteratur kommt er auf die Jahre "um 500" (aaO. 247) als Entstehungszeit. Nehemia habe das Dtn gekannt (aaO. 249ff), sodass seine Wirksamkeit als *terminus ante quem* zu gelten habe. Allerdings ordnet HÖLSCHER das Dtn den Gegnern Nehemias zu, was m.E. unwahrscheinlich ist. Wichtig für die Datierungsfrage ist der utopische Charakter des Dtn (HÖLSCHER, aaO.; OTTO, Ethik 196f). STOLZ, Monotheismus 175.183: "Die faktischen Verhältnisse sind dem Entwurf also diametral entgegengesetzt", es handele sich um die "Ausarbeitung einer Gegenwelt" (STOLZ, aaO. 183). Demgegenüber hat OTTO, aaO. darauf hingewiesen, dass der utopische Charakter keineswegs die politische Anwendung ausschließt. Die realpolitische Utopie des Deuteronomium lässt sich m.E. am besten mit

Das Gemeinwesen, das Gedalja unter mutmaßlicher Mithilfe von Jeremia auf den Trümmern Judas errichtete, bedeutete einen radikalen Bruch mit dem Staatsgebilde der davididischen Monarchie. Die vormalig zu kurz gekommenen stellten nunmehr einen nicht unerheblichen Anteil an der Bevölkerung, die vormalige politische Opposition war nun an der Macht,<sup>81</sup> die Säulen der alten Zeit — Königshaus und Priester, Palast und Tempel — waren zerstört oder verschleppt. In dieser Situation muss das politische System Judas völlig neu begründet werden. In dreifacher Hinsicht wird *nicht* an das Frühere angeknüpft. (1) Die Rechtsprechung wird auf eine vom König unabhängige Basis gestellt. Die Neuartigkeit des Organisationsprinzips findet in der Erzählung Ex 18 seinen Ausdruck in der midianitischen Herkunft. (2) Gesetzgeber ist nicht mehr der König, sondern Gott selbst. Die neue Autorität im Lande, Gedalja, setzt sich nicht einfach an die Stelle der alten, sondern Jhwh wird zum Souverän, dem auch die Leitung des Gemeinwesens — in der EG-Erzählung die Gestalt des Mose — untergeordnet ist. Dahinter mag sich ein prophetisches Leitungsamt verbergen, das von Jeremia ausgeübt wurde. (3) Paradigmatisch für diese Neukonzeption ist die Zeit vor der Staatenbildung. Man muss hinter die in allen Belangen fragwürdig gewordene Epoche der Monarchie zurückgehen.

Ein wichtiger Aspekt dieser Suche nach neuen Wurzeln ist bereits genannt worden: die Offenheit gegenüber Ausländern. Schon Jeremia und dann auch Gedalja waren zur Zusammenarbeit mit Babylon bereit. Mag dies auch weniger auf Zuneigung als auf politischer Notwendigkeit beruht haben, so spricht sich darin doch eine gewisse Unbefangenheit und Offenheit aus. Den Glauben an die eigene Stärke und die Autarkie Judas und Jerusalems (Jer 7,4) hat Jeremia im Gegensatz zu seinen Gegnern nie geteilt, sondern stets bekämpft. Die Zusammenarbeit mit Babylon bot den Sozialreformern die einzigartige Chance, ihre Pläne zu realisieren. Insofern war die fremde Hegemonialmacht die Bedingung der Möglichkeit, dass Israel zum rechten Weg mit seinem Gott zurückfand. Die EG-Erzählung setzt diese Offenheit gegenüber Ausländern und die Abhängigkeit von ihnen aber auf ihre eigene Art um. Nicht Babylon, sondern Midian fungiert hier als Quelle der Inspiration, die dem abgewirtschafteten Juda neue Impulse zu geben vermag. Überdies hat der Hauptprotagonist eine midianitische Frau und erfährt seine Berufung während seines Aufenthaltes in jenem Land.<sup>82</sup> Dass die Verfasser der Grund-

---

einem gesellschaftlichen Neubeginn in Verbindung bringen, und der ist weniger bei den Exulanten in Babylon, als vielmehr bei den Heimkehrern zu verorten (s.u. c. 4.6.2).

<sup>81</sup> Zur Staatskritik Jeremias vgl. SEYBOLD, Jeremia 96-100.

<sup>82</sup> Wir interpretieren das Auftreten des Midianiters Jithro rein funktional-konzeptionell. Der historische Hintergrund der Erwähnung Midians in den Büchern Exodus und Numeri kann nicht die Erinnerung an Begegnungen im 2. Jt. sein (vgl. LEMCHE, Vorgeschichte 67f; FRITZ, Entstehung 175f). KNAUF, Midian hält die Flucht Moses nach Midian (ohne Heirat und Berufung) für Bestandteil der ältesten Mose-Exodus-Tradition (aaO. 131),

schicht der EG-Erzählung ausgerechnet Midian und Jithro zu Symbolfiguren der Fremdinspiration gemacht haben, hat seine Ursache in der sicherlich zutreffenden Erinnerung an die Abkunft des Gottes Israels aus jener Region. Im Gegensatz zum später schreibenden Chronisten (2Chr 36,22f; Esr 1,1) wird nicht der fremde Hegemon als Motor der politischen Entwicklung herausgestellt (das wäre Nebukadnezzar), sondern ein Land, das weltpolitisch völlig bedeutungslos ist und dessen einzige Qualität in seiner Verbindung zu Jhwh besteht. Die Offenheit für Neues, nicht die babylonische Herrschaft wird theologisch legitimiert.

#### 4.3.2.5 Die neue Kultordnung

Mit dem Ende des davididischen Staates war nicht nur die bestehende Rechtsordnung zusammengebrochen, auch die alte Kultordnung war mit der Zerstörung des Tempels und der Verschleppung eines Großteils der Priesterschaft schlicht beseitigt worden. Doch kam das kultische Leben auch nach der Zerstörung des Tempels nicht zum Erliegen. Für die Zeit Gedaljas belegt Jer 41,5 kultische Aktivitäten: *„und Männer kamen aus Sichem, Siloah und Samaria, 80 Mann mit geschorenem Bart und zerrissenen Kleidern und eingeritzten Wunden, mit Opfertagen und Rauchwerk in ihren Händen, um sie zum Haus Jhwhs (בֵּית יְהוָה) zu bringen“*. Mit *„Haus Jhwhs“* kann ein lokaler Tempel in Mizpa oder der Rest des Jerusalemer Tempels gemeint sein. Es ist durchaus denkbar, dass in Jerusalem auch nach Zerstörung des Tempels Gottesdienste gefeiert wurden, da die Zerstörung des Altars in 2Kön 25,9 nicht ausdrücklich berichtet wird.<sup>83</sup> Allerdings könnte die Weiterführung in Jer 41,6 für Mizpa sprechen: *„und Ismael ging hinaus aus Mizpa ihnen entgegen (לִקְרָאתָם)“*. Die Aufbietung des Empfangskomitees erweckt doch den Eindruck, Mizpa sei auch das Ziel der Männer gewesen.

---

aber nicht für historisch (aaO. 135). Alle weiteren Midian-Episoden seien spätere theologisierende Ausgestaltung, was unsere obige Interpretation stützt. Der hier v.a. interessierende Text Ex 18 sei *„für altorientalische Verhältnisse ein atemberaubend moderner Text, der intellektuell bewältigt, daß die Personengemeinschaft 'Israel' existieren konnte im Rahmen eines ganz und gar nicht-jahwistisch verfassten Staates“* (aaO. 157). Dem können wir aus unserer Sicht der Dinge vorbehaltlos zustimmen. KNAUFS weitere These, Ex 18,13-26 reflektiere die Verhältnisse *„in der Bürger-Tempel-Gemeinde Jerusalems unter persischer Staatlichkeit“* (aaO.), ist dagegen eher unwahrscheinlich. Perserzeitliche Verhältnisse liegen wohl der späteren *„Variante“* Num 11 zu Grunde.

<sup>83</sup> So MILLER-HAYES, History 426; JANSSEN, Juda 102ff; ACKROYD, Exile 28f; ODED, Judah 478f. Wichtig ist die Einschätzung der Historizität von Esr 3,2ff. Danach wurde der Altar erst nach dem Exil wieder errichtet. Das ist aber wohl chronistische Ideologie, nach der das Land während des Exils brach lag (2Chr 36,21). Dass trotz Zerstörung der Kult am heiligen Ort weitergeführt werden konnte, zeigt z.B. Hdt. hist. 8,53f für die Athener Akropolis.

Aber unabhängig davon, ob in Jerusalem die Kultausübung noch möglich war oder nicht, muss auch nach der Reform Josias mit der Existenz von zahlreichen Jhwh-Heiligtümern gerechnet werden. Rekonstruiert man die Reform aus der Perspektive von 2Kön 23 und nicht aus der von Dtn 12, dann kann von einer vollständigen Zentralisation des Kultes keine Rede sein. Auch scheint unter den Nachfolgern Josias alles wie vor der Reform gewesen zu sein. Joahas (23,32), Jojakim (23,37) und Jojachin (24,9) taten *„wie ihre Väter, was Jhwh missfiel“*. Auch Jeremia weiß bereits wenige Monate nach dem Tod Josias nichts mehr von einer Reform. In der Tempelrede (Jer 7; 26) fehlt jeder Hinweis auf frühere bessere Zustände, fehlt jeglicher Aufruf zur Rückkehr auf die Wege Josias, fehlt überhaupt jeder Hinweis auf Josia.<sup>84</sup> So kommen denn auch MILLER-HAYES zu dem Schluss:<sup>85</sup>

„The vagueness of II Kings on the centralization aspects perhaps suggests that the concept of centralized worship was regarded, even in Josiah's day, as a rather idealistic concept and that the royal attempt to enforce the program of centralization was compromised from the beginning.“

Zieht man überdies die archäologischen Indizien bei,<sup>86</sup> dann ergibt sich, dass zu Beginn der Exilszeit im Land Juda eine Mehrzahl von Kultstätten in Betrieb war.<sup>87</sup> Auch ohne das Jerusalemer Zentralheiligtum und seine Priesterschaft war Kult möglich und wirklich. Ja noch mehr, jetzt war die von Seiten der Opposition lange eingeklagte Kultreform<sup>88</sup> endlich möglich.

Wie der „Kult“ in Israel gestaltet sein soll, regelt das sog. Altargesetz Ex 20,24-26. Die Verordnung propagiert eine möglichst einfache Form des Opfern — und zwar nur des Opfern. Eine umfassende Kultgesetzgebung ist gar nicht Thema des Gesetzes. Ein Altar aus Erde, und wenn aus Steinen, dann aus unbehauenen, und in beiden Fällen ohne Stufen — das muss reichen und das reicht auch, um rechtmäßig zu opfern. Die gebotene Einfach-

<sup>84</sup> Ob Jeremia eine Reform Josias kannte, ist umstritten. Nein sagen (m.E. zu Recht) z.B. HÖLSCHER, *Komposition* 238; GUNNEWEG, *Geschichte* 120; HOUTMAN, *Pentateuch* 342; STIPP, *Jeremia* 10f; SCHREINER, *Jeremia* 17f, Ja sagen z.B. RENDTORFF, *Einführung* 218f; ALBERTZ, *Religionsgeschichte* I 311.

<sup>85</sup> MILLER-HAYES, *History* 399.

<sup>86</sup> Vgl. das kursorische Referat der Belege bei SMITH, *Parties* 63.67-71.

<sup>87</sup> Auch 2Kön 17,24-41 bezeugt (wenn auch polemisch) die ungebrochene Jhwh-Verehrung außerhalb Jerusalems in nachjosianischer (v.34!) Zeit. Hinzu kommt der Tempel der jüdischen Militärkolonie auf Elephantine im 5. Jh., dessen Existenz unerklärlich ist, wenn die Einzigkeit des Kultes in Jerusalem bereits im 7.Jh. oder auch nur im 6. Jh. fraglos akzeptiert gewesen wäre. Vgl. auch STOLZ, *Monotheismus* 163; ODED, *Judah* 461; SEYBOLD, *Psalmen* 288 zu Ps 74,8; BERQUIST, *Judaism* 17: „there is no evidence that the worship of Yahweh (and other deities) in high places and villages had ever ceased...“. Mit dieser Erkenntnis entfällt der Zwang, das Altargesetz Ex 20,24-26 vor Josia datieren zu müssen.

<sup>88</sup> Jer 6,13; 7,21ff; 23,33-40. Jeremia wurde als Reaktion auf seine Attacken (26,7ff) der Zutritt zum Tempel verboten (36,5). Vgl. auch ALBERTZ, *Religionsgeschichte* I 363; SEYBOLD, *Jeremia* 93ff; MILLER-HAYES, *History* 404f.

heit setzt sich vom ehemaligen, heftig kritisierten Jerusalemer Tempelkult ab, ergibt sich aber zum andern auch aus der wirtschaftlichen Notwendigkeit des ausgebrannten Landes, die nichts anderes zuließ.<sup>89</sup> Die Pluralität der Kultorte ist nach dem oben Gesagten eine Selbstverständlichkeit und wird auch von 20,24 selbstverständlich vorausgesetzt. Das Neue, das Rhema des Satzgefüges, ist die Bindung der Legitimität des Kultortes an die Gegenwart des Namens Jhwhs.

Das Altargesetz gibt noch weitere Hinweise zum Gebrauch der Opferstätte. Mit dem durchgängigen Du ist jeder Israelit angesprochen. Ein deutlicher Hinweis darauf, dass professionelles Kultpersonal entweder nicht vorhanden oder nicht gewollt ist. Erwähnt werden nur zwei Opferformen, das Brandopfer עֹלָה für Jhwh und das eher zwischenmenschlich orientierte Gemeinschaftsmahl שֶׁלֶם — mehr nicht.<sup>90</sup> Die Bestimmungen sind auf das Notwendige und Sinnvolle reduziert. Für diesen Kult braucht man kein Heiligtum, kein Kultpersonal,<sup>91</sup> keine Liturgie, keine Kultgewänder, keine Sänger und Posaunenbläser, noch irgendetwas, das üblicherweise, z.B. auch in der Priesterschrift, mit Kult assoziiert wird. Die Gefahr, dass eine in dieser Weise betriebene Kultstätte zur Räuberhöhle (Jer 7,11) wird, ist denkbar gering.

Was bereits am Bundesbuch als Ganzem gezeigt werden konnte, gilt auch für das Altargesetz: Theologische Binnenkonzeption und narrative Einbettung entsprechen einander. Wie ein Volk seinem Gott auch ohne Heiligtum und Priester begegnen kann, davon gibt die Theophanie der Gottesberg-Perikope ein beredtes Zeugnis. Israel kommt am Gottesberg seinem Gott so nahe wie niemals zuvor und niemals danach, und das ohne jede religiöse Institution. In dieser Erzählung spiegeln sich Programm und Wirklichkeit der Gedalja-Jeremia-Reformer. Der einfache Kult bleibt in seiner Möglichkeit, Gottesbegegnung zu sein, nicht hinter dem Jerusalemer Großkult zurück.

#### 4.3.2.6 *Theophanie und Gottesberg*

Warum haben die Reformer um Gedalja ausgerechnet den Gottesberg als Ort der Legitimation gewählt, warum ausgerechnet eine Theophanie als Medi-

<sup>89</sup> NOTH, Exodus 142: "Das Gesetz selbst freilich ist alt; denn es setzt sehr einfache Verhältnisse voraus" (so auch SCHARBERT, Exodus 87). Einfache Verhältnisse gab es freilich nicht nur in alter Zeit, sondern auch und gerade in der Zeit des Zusammenbruchs. Und: Die Einfachheit ist weniger Voraussetzung als vielmehr Programm!

<sup>90</sup> Jer 7,22 steht zu Ex 20,24-26 nur scheinbar in Widerspruch, denn Ex 20,24-26 schreibt ja keine Opferzeiten, Mindestzahlen, Pflichtanlässe etc. vor. Ex 20,24 sagt lediglich: Wenn du opfern willst, dann gemäß den nun folgenden Vorschriften.

<sup>91</sup> Die Darbringung von Opfern ohne Priester scheint auf den ersten Blick ungewöhnlich, doch impliziert auch Dtn 12 diesen Vorgang. Die angesprochenen Israeliten bringen die Opfer dar und müssen die Behandlung des Blutes beachten (Dtn 12,27). Indirekt bestätigen auch Ez 44.46 die Opfertätigkeit von "Laien" — dort wird sie explizit verboten.

um?<sup>92</sup> Die Antwort kann nur lauten, dass hiermit Motive aufgegriffen und verwendet wurden, die in Israel und darüber hinaus im Alten Orient eine lange religionsgeschichtliche Tradition hatten. F.M. CROSS hat die religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen den kanaanäischen und ugaritischen Mythen und den Texten des AT aufgezeigt.<sup>93</sup> Die mannigfaltigen Abhängigkeiten der atl. Texte von denen aus der Umwelt sind gar nicht zu bestreiten, fraglich ist allein die Datierung und Verortung der atl. Texte. Gegen deren Datierung in das 2. Jt. sind bereits vielerlei Gründe vorgebracht worden, die wir hier nicht mehr zu wiederholen brauchen. Aber auch der religionsgeschichtliche Befund drängt nicht in eine so frühe Zeit. Schon JEREMIAS und ihm nachfolgend VAN SETERS haben gezeigt, dass Theophanie-Texte keineswegs auf das 2. Jt. beschränkt sind, sondern über einen langen Zeitraum hinweg immer wieder für neue Zwecke adaptiert wurden.<sup>94</sup> CROSS selbst beschreibt einen solchen Transformationsprozess an Hand von Jes 35,1-10, einem Text, den er selbst in das 6. Jh. datiert.<sup>95</sup> Auch für die Sinaiperikope erkennt CROSS eine für den konkreten Kontext geschaffene Traditions Mischung. Die Offenbarungsweise in Sturm und Gewitter, die in Beziehung zum kanaanäischen Gott Baal stehe, sei verknüpft worden mit der Offenbarungsweise als "giver of decrees", die auf den Gott El zurückgehe.<sup>96</sup> Die Vorstellungen von Gott als Kriegermann, als Wolkenreiter und als Rechtsetzer waren im Alten Orient verbreitet und standen den Verfassern der Grundschrift der Gottesberg-Perikope als literarische Mittel zur Verfügung, von denen sie überdies mit Sicherheit annehmen konnten, dass sie auch den Lesern vertraut sind. Dasselbe gilt für die Vorstellung vom Wohnsitz Gottes auf dem Gottesberg<sup>97</sup> und dem Boten, der göttliche Befehle zu den Menschen bringt.<sup>98</sup> Mit Hilfe vertrauter Motive werden neue Inhalte transportiert.

Das Aufgreifen von Motiven, die anderwärts in Kultlegenden beheimatet sind, darf aber nicht zu dem Kurzschluss verleiten, auch die Gottesberg-Perikope sei zur kultischen Verwendung verfasst worden.<sup>99</sup> Die Übernahme von

<sup>92</sup> Siehe dazu auch die traditions geschichtlichen Überlegungen zum Gottesberg in c. 5.2.

<sup>93</sup> CROSS, *Myth*, v.a. die Kapitel I-III.

<sup>94</sup> JEREMIAS, *Theophanie* 158-164; VAN SETERS, *Moses* 257: "As such it [das Theophanie-Motiv] has a very long life span and is still used in latest texts. This parallels its wide-ranging use in Mesopotamian myths, epics, hymns, and prayers, and its application to various gods. In both Mesopotamia and the Old Testament it is often modified to fit a particular context..."

<sup>95</sup> CROSS, *aaO.* 170.

<sup>96</sup> *AaO.* 185f. Dieselbe Mischung zeigt auch Ps 29 (vgl. JEREMIAS, *Königtum Gottes* 34ff).

<sup>97</sup> *AaO.* 148f und besonders CLIFFORD, *Mountain* 108-120.180 (Zusammenfassung).

<sup>98</sup> CROSS, *Myth* 186-188.

<sup>99</sup> Ursprünglich — freilich bezogen auf eine vermutete alte Sinaitradition — vorgeschlagen in v. RAD, *Problem* 28-33 und aufgegriffen, aber mit etlichen Fragezeichen versehen, in NOTH, *ÜP* 64f. CROSS, *aaO.* 84, Anm. 15 glaubt zwar auch, dass kultisches Material in Ex 19-24 enthalten sei (z.B. "the archaic poetic (liturgical) prologue in 19:3-6"), das

Motiven sagt noch nichts über die Funktion von Texten.<sup>100</sup> JEREMIAS hat den Versuch, "die Theophanieschilderungen in ihrer Gesamtheit aus dem Kultus herleiten zu können", verworfen<sup>101</sup> und stattdessen die regelmäßig zelebrierte Siegesfeier als ursprünglichen Sitz im Leben vorgeschlagen.<sup>102</sup> Er unterscheidet im Weiteren zwischen einer frühen Phase, in der die Theophanieschilderungen gattungsgemäß verwendet wurden, d.h. im Rahmen der Feiern nach siegreichen Jhwh-Kriegen (z.B. Ri 5), und einer späteren Phase, in der sie von ihrem ursprünglichen Sitz im Leben losgelöst und in die prophetische Rede übertragen wurden (z.B. Am 1,2; Mi 1,3f). Methodisch bleibt JEREMIAS damit jedoch ganz den Prämissen der formgeschichtlichen Forschung verhaftet.

In dieser Hinsicht haben die Untersuchungen von SCRIBA einen entscheidenden Fortschritt gebracht. Statt des Begriffs *Gattung* bevorzugt er den Begriff *Motivkomplex*, denn eine literarische Gattung *Theophanie* im Sinne des Gattungsbegriffs der Formgeschichte lasse sich nicht nachweisen.<sup>103</sup> Vielmehr seien die Theophanieschilderungen in recht vielfältigen literarischen Kontexten anzutreffen, und auch in soziologischer Hinsicht sei mit einer Pluralität von Verwendungszusammenhängen zu rechnen.<sup>104</sup> Frage könne daher nicht mehr sein, zu welchen "besonderen regelmäßigen Ereignissen" ein Autor "bestimmte Inhalte mit bestimmten Ausdrucksformen fest

---

Gesamt aber habe bedingt durch spätere Eingriffe nicht mehr den Charakter einer Kultlegende des "covenant feast". Die neuere Forschung ist zurückhaltend geworden, z.B. SMEND, Entstehung 96, oder sogar ablehnend, z.B. ZENGER, Sinaitheophanie 48: "Abzulehnen ist es auf jeden Fall, wenn aus der bloßen Erwähnung eines kultischen Requisits sofort auf einen kultischen Sitz im Leben geschlossen wird" und aaO. 147; BLUM, Pentateuch 46; VAN SETERS, Moses 252-270; DOZEMAN, Mountain 8f; SCHMID, Mose 5f.

<sup>100</sup> CROSS, Myth; MANN, Presence und CLIFFORD, Mountain, die zahlreiche altorientalische Texte vorlegen, haben ihren Schwerpunkt auf dem Nachweis des gemeinsamen Vorkommens bestimmter Motive. Die soziale Funktionsidentität der ao. und der atl. Texte scheinen alle drei vorauszusetzen. Danach seien im Kult der vermuteten vorstaatlichen Amphiktyonie die Erinnerungen an Auszug und Landnahme mit mythischen Motiven aus der Umwelt kombiniert worden (z.B. CROSS, aaO. 89). Fällt diese Voraussetzung weg, muss auch die religionsgeschichtliche Beziehung anders gefasst werden (vgl. VAN SETERS, aaO. 258.288). Nicht die Herkunft einzelner Motive, sondern die Pragmatik eines Textes legen seine Funktion fest.

<sup>101</sup> JEREMIAS, Theophanie 118-122 (das Zitat auf 118) gegen S. MOWINCKEL und A. WEISER.

<sup>102</sup> JEREMIAS, aaO. 142-150.

<sup>103</sup> SCRIBA, Theophanie 123-127.

<sup>104</sup> SCRIBA, aaO. 122 resümiert, dass "eine oder einige wenige signifikante Sprach- und Textstrukturen, in welchen die Theophanie eingebettet erscheint, sich nicht haben feststellen lassen." Neujahrsfest und Siegeshymne seien zwar mögliche Sitze im Leben der Theophanieschilderungen, viele der Texte ließen sich aber nicht darunter einordnen (aaO. 123-126).



verbunden"<sup>105</sup> äußerte, sondern "welche Gründe jeweils zur Inanspruchnahme und Integration der Theophanievorstellung geführt haben"<sup>106</sup>. Die breite Streuung der Theophaniemotivik in den Texten des AT deute darauf hin, dass den Autoren diese Vorstellung in gewisser Weise selbstverständlich gewesen sein muss: "Dieses Vorwissen ist dabei in der Regel das Produkt daraus, daß Absender und Adressat den Motivkomplex in vorgängigen Kommunikationssituationen sowohl kennengelernt als auch sich zu eigen gemacht haben".<sup>107</sup> Im Falle der Gottesberg-Perikope ist — so können wir zustimmend hinzufügen — mit Sicherheit davon auszugehen, dass sowohl Verfasser als auch intendierte Leser und Hörer mit kultischen Theophanie-Darstellungen vertraut waren. SCRIBA nennt fünf Gründe, warum der Motivkomplex Theophanie ein breites Anwendungsspektrum hervorgerufen hat:<sup>108</sup>

"Die Anschauung vom Kommen Gottes steht in Verbindung mit der von seinem direkten Eingreifen in jeweiliges irdisches Geschehen (1). Eine Entsprechung besteht auch zwischen dem allgemein sichtbaren, mit Erdbeben und Unwetter verbundenen Kommen Gottes, den man sich als über die Berggipfel schreitenden oder Gewitterwolken als Kriegswagen benutzenden Giganten dachte, und einem Folgegeschehen, von dem nicht Einzelne, sondern Völker und ähnliche Großgruppen betroffen sind (2). Der Erfahrbarkeit der Theophanie für jedermann korreliert eine unbestreitbare Demonstration von Gottes Wirklichkeit und Schöpfermacht (3), die er auch über die irdische Sphäre ausübt (4). Auch das Ausmaß von Begleiterscheinungen des Kommens und von Schreckreaktionen verdeutlicht Gottes weltüberlegene Macht (5)."

Es ist also die bewährte kommunikative Leistungsfähigkeit des Motivkomplexes, die — alle politischen und theologischen Lager übergreifend — deren Anwendung immer wieder nahegelegt hat. Es kann gar keine Frage sein, dass die genannten Leistungsmerkmale die Aneignung der Inhalte der Gottesberg-Perikope in idealer Weise befördern. Die Autoren wollen zeigen, dass Gesetzgebung ein Akt göttlicher Rechtsetzung ist (ad 1). Sie haben ganz Israel als Hörende im Visier (ad 2). Jeder Israelit kann — ohne einer bildungs- oder herkunftsmäßigen Elite anzugehören — die wirklichkeitsbestimmende Macht Gottes erfahren (ad 3), die Gott gleichermaßen über Natur und Kultur (Berg und Gesetz) ausübt (ad 4). Die erteilte Ordnung des Gemeinwesens wird in unüberbietbarer Weise legitimiert (ad 5).

Ein Grund für die erwähnte kommunikative Leistungsfähigkeit des Motivkomplexes *Theophanie* ist seine Verbindung zum Kult. Die Theophanie am

<sup>105</sup> JEREMIAS, aaO. 3.136 formuliert so seine eigene Fragestellung im Anschluss an H. GUNKEL und A. ALT.

<sup>106</sup> SCRIBA, aaO. 114 widerlegt damit die Prämisse der formgeschichtlichen Schule von der wesenhaften Gebundenheit von Form, Inhalt und *Sitz im Leben* für den Bereich der Theophanieschilderungen wie schon HARDMEIER, Texttheorie 26f.387 zuvor für die Anwendung der Trauermetaphorik in der Prophetie. Zur sprach- und textwissenschaftlichen Kritik der Formkritik vgl. HARDMEIER, aaO. 23-28 und SCHWEIZER, Grammatik 7.

<sup>107</sup> SCRIBA, aaO. 128f.

<sup>108</sup> AaO. 129f.

Berg wird deshalb nicht allein mit Hilfe von Naturereignissen geschildert (Donner, Blitz, Erdbeben), sondern auch mit Hilfe von Elementen, die im Kult eingesetzt werden. Das Schofar diente beim kultischen Vollzug der Theophanie zum Imitieren des Donners.<sup>109</sup> Die Grundschrift der Gottesberg-Perikope — und alle weiteren Schichten ebenso — vermischt zwei Realitäts-ebenen: die in der Natur sich ereignende Theophanie und deren kultische Repräsentation.<sup>110</sup> Die Verwendung der kultischen Elemente ermöglicht, da den Lesern vertraut, die bessere Einordnung und Aneignung des Erzählten. Doch hat die Anwendung von kultischen Elementen ihre Grenzen. Zum einen darf ja die Textfiktion einer Theophanie am Berg nicht allzu sehr gesprengt werden, zum andern setzt die kultkritische Haltung der Verfasser gewisse Grenzen. Daher fehlen über das Erwähnte hinaus alle Kennzeichen einer Liturgie: Heiligtum, Altar, Kultpersonal, festgelegte Handlungsabläufe, Rezitationen, Opfer usw. Erst eine spätere Fortschreibungsstufe — die Vertrags-Texte — erzählen, dass ein Altar gebaut, Opfer dargebracht und ein Ritual vollzogen wird. Aber auch in deren Verständnis erst *nach* der Theophanie (Ex 24,4-8).

Die kultischen Elemente haben den Zweck, die Theophanieschilderung vertrauter und anschaulicher zu machen. Sie sind weder Hinweis auf eine Verwendung im Kult, noch sind sie Hinweis auf den Beginn der Jhwh-Verehrung durch die Exodusgruppe.<sup>111</sup> Sie sind nicht als Erinnerung an die Teilnahme an einer Kulthandlung im 2. Jt. zu verstehen, sondern als Verstehenshilfen für Leser und Hörer des 6. Jh.s.

Die Gottesberg-Perikope enthält Elemente von Kontinuität und Diskontinuität. Die Aufnahme der Motivkomplexe Theophanie und Gottesberg, die Einführung einer prophetischen Figur, die Anklänge an kultische Vollzüge — das alles sind erzählerische Züge, die an Bekanntes anknüpfen. Daneben stehen die diskontinuierlichen Aspekte. Der Gottesberg ersetzt den Zion, eine neue Gesellschaftsordnung und ein neues Recht wird eingeführt, die Mitte der Theophanie ist eine Wortoffenbarung.

Das Entscheidende an der Theophanie ist — um das letzte Stichwort aufzugreifen — nicht ihre Kulthaftigkeit, sondern ihre Worthaftigkeit. Auch wenn das Volk Israel das Bundesbuch nicht direkt zu Gehör bekommt, so ist doch seine Mitteilung das Ziel des Geschehens. Die Rechtmäßigkeit von

<sup>109</sup> CLIFFORD, Mountain 111f: "The sound of the horn in the Sinai pericope is perhaps a liturgical imitation of the sound of the wind blowing among the mountains or of thunder." D.h. die hier an den Berg gesetzten kultischen Elemente sind ihrerseits Repräsentationen von Naturphänomenen. Lügen hier historische Erinnerungen vor, wäre der Umweg über die kultischen Surrogate nicht erklärlich. Ähnlich liegt der Fall beim Rauch in 19,18 und bei den Fackeln in 20,18, s.u. S. 213, Anm. 302.

<sup>110</sup> Vgl. auch REICHERT, Jehowist 116.

<sup>111</sup> So ALBERTZ, Religionsgeschichte I 90f.

Kult, Recht und Politik hängt an der Bindung an das Wort Jhwhs — im Altargesetz konzeptionell expliziert durch das Angedenken des Namens Jhwhs (20,24), in der redaktionellen Einbindung narrativ realisiert durch die Gesetzesmitteilung in der Theophanie und der nachfolgenden Promulgation durch Mose (24,3). Es geht nicht um die Ätiologie eines Kultes, sondern um die Ätiologie eines Gemeinwesens als Ganzem.

#### 4.3.2.7 Zusammenfassung

Die Grundschrift der Gottesberg-Perikope erweist sich bei näherem Zusehen als aktualisierende Fortschreibung der Exodus-Tradition, die unter den Bedingungen der frühen Exilszeit versucht, das politische und religiöse Leben Israels neu zu begründen. Sie ist das zentrale Dokument einer Epoche, die A.H.J. GUNNEWEG so charakterisiert hat:<sup>112</sup>

“Die Kapitel Jer 39-41 vermitteln den Eindruck, daß Mizpa mit Gedalja als politischem und Jeremia als geistlichem Führer bis zur Ermordung des Statthalters ein neuer Mittelpunkt solcher wurde, welche die antibabylonische Politik schon immer abgelehnt hatten und nunmehr nach der Katastrophe eine Bewältigung der Vergangenheit und eine Erschließung neuer Zukunft versuchten. Schon vor Jahren hatte Jeremia das göttliche Heil aus der Identifizierung mit dem Wohnen im gelobten Lande, mit dem Tempelkult und der Davidsdynastie losgelöst. Trotz Unheil konnte Jeremia Heil und im Gericht der nationalen Katastrophe Gnade verkündigen (Jer 29,4-7.11ff.; 24; 32,15). So schockierend diese Botschaft auch immer sein mochte, sie ermöglichte es letztlich, die Unterwerfung unter Babel, gleichviel ob in der Heimat oder im Exil erfahren, als ein Gericht des Gottes Israel, das sein Heil nicht ausschloß, zu verstehen und zu bewältigen. Diesen Einsichten verdankte Israels Religion die Befreiung aus alten Schranken und damit überhaupt ihr Überleben.”

Dieser Sammelbewegung und ihren theologischen Einsichten verdankt Israels Religion auch — und das ist aus unserer neu gewonnenen Sicht hinzuzufügen — die literarische Grundlage ihres Überlebens.

Der Gedanke, in Mizpa sei während der babylonischen Oberherrschaft ein Teil der Literatur entstanden, die uns heute im AT vorliegt, ist nicht neu. Am nächstliegenden ist diese Vermutung bei der Grundschrift von Jer 37-45, die “das Ergebnis von Bemühungen ist, die Situation in Juda nach 586/87, d.h. nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit, des Königtums, des Tempels, vom Standpunkt der im Lande Verbliebenen theologisch zu verarbeiten”<sup>113</sup>. WANKE und SEITZ siedeln den Verfasser direkt im Mizpa Gedaljas an, POHLMANN denkt an Juda in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> GUNNEWEG, Geschichte 128, vgl. auch ACKROYD, Exile 30f.

<sup>113</sup> POHLMANN, Studien 198.

<sup>114</sup> POHLMANN, aaO. 203f, ähnlich ALBERTZ, Religionsgeschichte II 392.

Eine gewisse Popularität genießt auch die Verortung des Verfassers des DtrG in Mizpa.<sup>115</sup> Wir werden dieses Problem unten ausführlich behandeln, sodass hier nur kurz angemerkt sei, dass eine Abfassung des DtrG im Land Juda *während der Exilszeit* nach unserem Dafürhalten auszuschließen ist.<sup>116</sup>

Weitaus weniger populär, gleichwohl nicht weniger interessant ist die These von G. HÖLSCHER, wonach das elohistische Geschichtswerk in den Jahrzehnten nach der Katastrophe von 587 in Mizpa entstanden sei.<sup>117</sup> Problematisch an seinem Entwurf ist sicher, dass er glaubt, einen Jahwisten bis 1Kön 12 sowie einen Elohisten bis 2Kön 25 ausmachen zu können.<sup>118</sup> Aber dass die Abfassung der theologisch reflektierenden Geschichtswerke wenigstens z.T. in die Zeit nach dem Ende des Staates Juda fällt, hat vieles für sich. HÖLSCHER verweist — wie auch NOTH und die anderen Vertreter der Mizpa-DtrG-These — auf die „merkwürdige Rolle, die Mizpa in der Geschichtsdarstellung“ spielt und fährt dann fort: „Historische Tatsachen sind das nicht, aber es spiegelt sich in dieser Vorstellung die Bedeutung, die Mizpa nach dem Falle Jerusalems gehabt hat.“<sup>119</sup> HÖLSCHERS These ist deshalb so interessant, weil er nicht nur Teile der Samuel- und Königsbücher in die frühe Exilszeit datiert, sondern auch jene Erzählungen, die länger zurückliegende Zeiten behandeln. Er bricht mit dem fragwürdigen Postulat, dass das, was von früheren Zeiten erzählt, auch früher verfasst worden sein muss. Weiter vermutet HÖLSCHER — wie auch die vorliegende Untersuchung — einen Zusammenhang zwischen den oppositionellen Kreisen der späten Königszeit, dem Propheten Jeremia, den Kreisen um Gedalja und seinem Elohisten.<sup>120</sup> Wenn irgendwo, dann sei dort eine theologische Reflexionsleistung vom Range dieses Werkes vorstellbar. HÖLSCHERS Hypothese muss freilich ihres unwahrscheinlichen Textmodells entkleidet werden. Fragen wir, ob nicht ein Teil des von HÖLSCHER postulierten elohistischen Werkes, und zwar die EG-Erzählung, in den von ihm vorgeschlagenen Kreisen entstanden sein könnte. Nach den obigen Überlegungen sprechen gute Gründe dafür.

<sup>115</sup> NOTH, ÜSt 97 mit Anm. 6; JANSSEN, Juda 16-18; VEJOLA, Königtum 36f mit Anm. 52; ALBERTZ, aaO. 398f.

<sup>116</sup> S.u. c. 4.6.2.2.

<sup>117</sup> HÖLSCHER, Geschichtsschreibung 190f.

<sup>118</sup> Vgl. die Übersichten zu J (HÖLSCHER, aaO. 20-27) und zu E (aaO. 136-147). Mit diesem Textmodell hat HÖLSCHER m.W. keine Nachfolger gefunden.

<sup>119</sup> HÖLSCHER, aaO. 190. Es handelt sich um Texte wie Ri 20,21; 1Sam 10,17ff u.a. Mizpa ist der Ort, an dem — gemäß der alttestamentlichen Darstellung — zum letzten Mal vor der Königszeit (1Sam 7,6) und — gemäß der historisch-kritischen Rekonstruktion — zum ersten Mal nach der Königszeit Recht im Sinne Jhwhs gesprochen wurde.

<sup>120</sup> HÖLSCHER, aaO. 188-196.

## 4.4 Die Einfügung des Dekalogs

### 4.4.1 Textinterpretation

Mit der Einfügung des Dekalogs, seiner Einleitung 20,1 und seines hinteren Rahmens 20,19.21a kommt ein "demokratisches" Element in die Gottesberg-Perikope. Im Unterschied zum Bundesbuch verkündet Gott den Dekalog direkt an das Volk. Mose steht mit seinen Volksgenossen am Bergsaum (19,17b) und hört wie sie den Dekalog. Er ist *primus inter pares* — mehr nicht.

Es entspricht dem Charakter des Dekalogs, dass er allen Israeliten direkt mitgeteilt wird. Die Selbstvorstellung Jhwhs (20,2.5c-6) geht ebenso jede Person an wie die Eckpfeiler des Jhwh-Glaubens (20,3a-5b.7-8) und die grundlegenden ethischen Regeln des Zusammenlebens (20,12-17). Hier werden Dinge angesprochen, die das Privat- und Familienleben betreffen, aber auch das öffentliche Leben, soweit jeder Erwachsene daran teilhat, kurzum: Der Dekalog ist "ein kleines katechismusartiges Kompendium"<sup>121</sup>.

Die Stellung des Dekalogs zwischen 19,19a und 20,18b ist mit Bedacht gewählt. Im Vorkontext wird die Steigerung der Theophanie erzählt, im Nachkontext der Rückzug des Volkes. Die Mitteilung des Dekalogs erfolgt exakt am Höhepunkt der Begegnung von Gott und Volk. Die darauf folgende Reaktion mit Furcht und Wanken (20,18bc) schloss ursprünglich direkt an die gesteigerte Theophanie an. Auf die Mitteilung des Dekalogs folgt keine der Verpflichtung auf das Bundesbuch vergleichbare Reaktion. Das Fehlen wird aber verständlich, wenn dem Redaktor diese Reaktion, nämlich die Verpflichtung des Volkes 24,3, bereits vorgegeben war.

Die Aufforderung an Mose (20,19), von nun an als Mittler aufzutreten, stellt die Kommunikationsstruktur der Grundschrift wieder her. Das ist notwendig, denn anders hätte der Einfüger des Dekalogs die gesamte Erzählung von der Mitteilung des Bundesbuches neu schreiben müssen. Notwendig ist auch die neuerliche Feststellung der distanzierten Position des Volkes. Ursprünglich schloss der Adversativsatz 20,21b direkt an 20,18d an. 20,21b benötigt aber auf Grund seiner adversativen Struktur einen unmittelbar vorangehenden Gegenpol. Der war aber mit der Einfügung von 20,19 im wahrsten Sinne des Wortes in die Ferne gerückt. Daher musste mit 20,21a dieser Gegenpol neu formuliert werden, was in einer Doppelung resultierte.<sup>122</sup>

<sup>121</sup> ALBERTZ, Religionsgeschichte I 335.

<sup>122</sup> Das zweimalige *וַיַּעַמְדוּ* macht sich als Doppelung allerdings kaum bemerkbar, da es sowohl die statische Bedeutung "stehen" als auch die dynamische "stellen" haben kann (vgl. GES17 s.v.).

Die neue Abfolge der Handlungen hat eine neue Kommunikationsstruktur und damit auch eine neue Machtkonstellation zur Folge. Wenn wir vorher gesagt haben, dass diejenigen Akteure eine größere Legitimität zu politischem Handeln haben, die direkt mit Jhwh kommuniziert haben, dann bedeutet die Einfügung des Dekalogs eine erhebliche Aufwertung der gesellschaftlichen Position des Volkes. Zumindest in Bezug auf die Themen, die im Dekalog verhandelt werden, sind alle Israeliten dem Mose gleichberechtigt. Der Dekalog formuliert in seinem Gottesrechtsteil (20,2-11) die unumstößlichen Rahmenbedingungen, die für alle Religion, Jurisdiktion und Politik in Israel gelten sollen. Die teilweise recht speziellen Bestimmungen des Bundesbuches sind so gesehen Anwendung der im Dekalog aufgestellten Grundsätze auf konkret auftretende Probleme. Der im Bundesbuch abgesteckte Zuständigkeitsbereich Moses (und damit implizit der Richter) wird umschlossen von einem weiteren und grundlegenden Zuständigkeitsbereich des gesamten Volkes. In diesem Bereich ist das Volk nicht von den Entscheidungen der politischen und jurisdiktionellen Amtsträger abhängig.

#### 4.4.2 Historischer Ort

Zunächst muss geklärt werden, in welcher Gestalt der Dekalog in seinen heutigen Kontext eingebracht wurde. Wurde er als weitgehend vorgegebenes Stück integriert, oder wurde er im vorliegenden Kontext geschaffen und fortgeschrieben? Wir hatten in der synchronen Beschreibung festgestellt, dass der Dekalog in mannigfacher Weise mit seinem narrativen Kontext verzahnt ist. Die Diskussion um die redaktionelle Priorität des Bundesbuches hatte überdies gezeigt, dass der Dekalog auch mit dem Bundesbuch in vielfacher Weise verbunden ist. Beide Befunde machen es äußerst unwahrscheinlich, dass der Dekalog als vorgegebenes Stück in die Gottesberg-Perikope integriert wurde. Die Bezugnahme auf priesterschriftliche Texte wie Gen 1, die im Rahmen der EG-Erzählung undenkbar ist, machen es zudem ratsam, ein redaktionsgeschichtliches Modell zu favorisieren.

Die Entscheidung, die Literargeschichte des Dekalogs in enger Konnexion zur Fortschreibung der Gottesberg- und späteren Sinai-Perikope zu sehen, impliziert notwendigerweise, dass der Horebdekalog eine spätere Reprise des ersten ist. Nun hat aber auch die umgekehrte These Anhänger gefunden, wonach der Dekalog Ex 20 erst nach dem Horebdekalog an seinen Platz gekommen sei.<sup>123</sup> Die meisten Argumente basieren auf der Beobachtung, dass der Dekalog nur unzureichend in den Endtext der Sinaiperikope eingebunden ist. Das ist zweifellos richtig, allein es steht in Frage, ob dies auch

<sup>123</sup> Z.B. PERLITT, *Bundestheologie* 90-92; HOSSFELD, *Dekalog* 164-171; CRÜSEMAN, *Tora* 408 mit Anm. 133; ROSE, *Deuteronomium* 421f.

immer so war. Tatsächlich entstand die Problematik erst mit der späten Einfügung von 19,20-25. Vorher war die Einbindung des Dekalogs in seinen narrativen Kontext nahezu fugenlos.

Wenn Dtn 5 gegenüber Ex 20 als "so viel geschlossenere Darstellung" charakterisiert wird<sup>124</sup>, dann hat das in der Tat etwas für sich. Abgesehen vom unbestritten späteren Vers 5,5 ist die Darstellung kompakt und stringent. Dieses Urteil gilt aber nur in konzeptionell-theologischer Hinsicht, erzähltechnisch ist Dtn 5 in vielfacher Hinsicht problematisch (5,2-4):

(2) *"Jhwh, unser Gott, hat mit uns in der Ödnis einen Vertrag geschlossen. (3) Nicht mit unseren Vätern hat Jhwh diesen Vertrag geschlossen, sondern mit uns, die wir heute alle hier sind als Lebende. (5) Von Angesicht zu Angesicht hat Jhwh mit euch auf dem Berg aus der Mitte des Feuers geredet".*

Aufmerksamen Lesern stellen sich sogleich etliche Fragen:

- Wie ist Israel an den Berg gekommen? Wie ist Gott an diesen Berg gekommen? Wie ist überhaupt die Theophanie-Situation entstanden? Nichts davon erzählt Dtn 5. Leicht überliest man diese gravierenden Informationsdefizite, denn das alles ist ja bekannt — aus Ex 19f. Und der Verfasser von Dtn 5 musste es nicht schreiben, weil er wusste, dass die Leser dies bereits wissen, wenn sie Dtn 5 lesen.
- Warum muss mit dem Negationssatz 5,3 die Ansicht zurückgewiesen werden, die Väter seien Partner des Vertrages gewesen? Im Dtn selbst wird diese Behauptung niemals aufgestellt, sehr wohl aber in Ex 19f.
- Dtn 5 enthält keine Erzählung eines Vertragsabschlusses. Noch bevor überhaupt die "Erzählung" beginnt, blickt 5,2 bereits auf den Vertragsabschluss zurück. Wohin, wenn nicht nach Ex 24,34?
- Dtn 5 ist die aktualisierende Aneignung (5,3) von etwas Älterem. Wo anders als in Ex 19f ist dieses Ältere zu finden?

Nach alledem ist klar, dass von einer Priorität von Dtn 5 gegenüber Ex 19f keine Rede sein kann.<sup>125</sup> Vielmehr ist die Darstellung in Dtn 5 nicht nur in allen Punkten von Ex 19f abhängig, sie ist ohne ihren Gegenpart nicht einmal rezipierbar. Dtn 5 ist — noch sehr viel mehr als Ex 19f — auf die theologische Frage konzentriert, auf welche Weise Gott sich offenbart und wie diese Offenbarung wahrgenommen wird. Sowohl die Weiterführung Dtn 5,23-31 als auch Dtn 4 explizieren allein dieses Thema. Es fehlt jede verpflichtungsartige Reaktion auf die Mitteilung des Dekalogs, stattdessen wird die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer direkten Gottesbegegnung diskutiert. Dtn 5 ist ein dogmatischer Traktat in magerer narrativer Verkleidung.

<sup>124</sup> CRÜSEMANN, Tora 408.

<sup>125</sup> So auch JOHNSTONE, Exodus 97; DERS., Decalogue 370; VERMEYLEN, Sections narratives 189.

Wir sind also gehalten, die Entstehung des Dekalogs Ex 20 aus der Redaktionsgeschichte seines Kontextes zu erklären. Diesen Versuch hat erstmals LEVIN unternommen. In Übereinstimmung mit HOSSFELD sagt er,<sup>126</sup>

„daß die Reihe der drei Kurzprohibitive Ex. xx 13-15 // Dtn. v 17-19 auf die Infinitivreihe in Jer. vii 9 ← Hos. iv 2 zurückgeht. Die Übereinstimmung des Dekalogs mit der prophetischen Scheltrede Jer. vii 9 // Hos. iv 2 ist ganz eindeutig ... Der Dekalog setzt Jer. vii 9 voraus.“

Doch nicht nur die Kurzprohibitive finden dort „ihre Vorlagen“, sondern „auch und vor allem das Erste Gebot, also das Verbot der ‘anderen Götter’, und das Verbot, als Lügenzeuge aufzutreten...“<sup>127</sup>. Es ist also jene Passage aus der Tempelrede Jeremias, die den Urgrund für den späteren Dekalog abgibt: *“Stehlen, morden, ehebrechen, lügnerisch schwören, dem Baal räuchern und anderen Göttern nachgehen, die ihr nicht kennt?”* (Jer 7,9).

Der Urdekalog hatte nach LEVIN den Umfang Ex 20,2-3.5a.13-17a. Die späteren Erweiterungen sind auf Grund sprachlicher Indizien recht einfach zu identifizieren. Das Gestaltverbot Ex 20,4 unterbricht mit seiner Numerusinkongruenz den Zusammenhang von 20,3 und 20,5a. Das Verbot des Namensmissbrauchs, das Sabbatgebot und das Elterngebot (20,7-12) heben sich von den anderen Teilen ab, weil hier Jhwh in der dritten Person von sich selbst spricht. Hierher gehört auch die Selbstvorstellung 5b.6 (möglicherweise gehört יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנֹכִי zur Grundschrift), wo die Rede in maskulinen Partizipia gehalten ist.

Die vorgetragene Sicht der Literargeschichte des Dekalogs verträgt sich aufs Beste mit unseren bereits gewonnenen Erkenntnissen zur Redaktionsgeschichte der Gottesberg-Perikope. Die Nähe der Grundschrift zur Jeremia-tradition haben wir breit ausgeführt. Es wundert daher nicht, wenn auch der Verfasser des Dekalogs aus dieser Tradition schöpft. Die Einfügung des Gestaltverbotes 20,4 kann im Zusammenhang mit den Vertrags-Texten gesehen werden, die ebenfalls ein derartiges transzendentes Gottesbild transportieren. Die Teile des Dekalogs, in denen Jhwh in der dritten Person redet, kongruieren mit den von uns so genannten Jhwh-Jarad-Sinai-Texten, die ebenfalls dieses Merkmal tragen. Zudem setzen beide die Priesterschrift voraus. Literarischer Charakter, theologische Intention und historischer Hintergrund der Dekalog-Fortschreibung verlaufen mithin parallel zur Fortschreibung der narrativen Teile der Gottesberg- und späteren Sinaiperikope.

Der Redaktor, der für die Einfügung des Urdekalogs in die Gottesberg-Perikope verantwortlich zeichnet, muss also wie der Verfasser der Grundschrift im Sympathisantenkreis der Gedalja-Jeremia-Reformpartei gesucht werden. Die abweichende Stilistik und die Konzeption der direkten Kommunikation mit Jhwh lassen eine neue und andere, gleichwohl verwandte Hand-

<sup>126</sup> LEVIN, Dekalog 169; HOSSFELD, Dekalog 276ff; JOHNSTONE, Decalogue 384.

<sup>127</sup> LEVIN, aaO. 170; JOHNSTONE, aaO.



schrift erkennen. Der Zeitpunkt kann relativ gut aus den politischen Entwicklungen der Exilszeit erhoben werden. Weder dem Experiment Gedaljas, noch dem Wirken Jeremias war Erfolg beschieden. Nach dem Zusammenbruch dieser Hoffnungen war das Überleben der Reformideen auf den privaten Bereich beschränkt. Jede Person, die sich die Perspektive eines reformierten Gemeinwesens erhalten wollte, war aufgerufen und dazu in der Lage (direkte Mitteilung!), für sich und für die informellen Kreise, in denen sie sich bewegte, die Ideen und Konzeptionen der Reformer wachzuhalten. Der Dekalog war und ist das geeignete Medium für diesen Zweck.

Der literarische Befund rät zu einer engen zeitlichen, örtlichen und personalen Verbindung von Abfassung des Urdekaloges und seiner Einfügung in die Gottesberg-Perikope. *Terminus post quem* ist das Scheitern Gedaljas und die nachfolgende dritte Deportation im Jahr 582. Schwerer ist der *terminus ante quem* zu bestimmen. Er ergibt sich aus der Datierung der nachfolgend eingefügten Vertrags-Texte, die in die nachexilische Zeit gehören.<sup>128</sup> Als Ort kommt nur Palästina, wahrscheinlich wieder Mizpa, in Frage.

## 4.5 Die Einfügung der Vertrags-Texte

### 4.5.1 Textinterpretation

Verfolgen wir zunächst den literarischen Weg, den jene Redaktoren gingen. Die erste Einfügung 19,3b-7a.7c-8 erweitert den vorbereitenden Dialog Jhwhs mit Mose erheblich. Diese Jhwh-Rede stellt alles Folgende in einen völlig neuen Deuterahmen, der mit dem Stichwort בְּרִית umrissen werden kann. Es werden keine zusätzlichen Handlungen angekündigt, sondern eine bereits vorliegende — die Gesetzesmitteilung — mit Hilfe des Vertragsbegriffs neu interpretiert (19,5bc → 19,5d-6a).

Die vorweggenommene Selbstverpflichtung des Volkes (19,8) schafft de facto eine Vorbedingung für alles Weitere. Hätte Israel nicht im voraus seine Zustimmung erteilt, hätten Theophanie und Gesetzesmitteilung gar nicht stattgefunden. Und wenn Israel die eingegangene Verpflichtung nicht pünktlich erfüllt, kommt es auch nicht in den Genuss der Verheißungen Jhwhs. Hatte die Gottesbegegnung in den beiden älteren Schichten noch den Charakter des Unverhofften, Geschenkten, so dreht sich dies nun um. Das Erscheinen Gottes hat die proleptische Verpflichtung Israels zur Voraussetzung.

<sup>128</sup> Für die exilszeitliche Ansetzung des Dekaloges votieren z.B. BEER, Exodus 103; OTTO, Ethik 212, für die "beginnende(n) nachexilische Zeit" LEVIN, Jahwist 365.

Die zweite Einfügung 20,22b-23b betrifft die Einleitung des Bundesbuches. In ihr kommt zunächst einmal ein anderes Gottesbild zum Ausdruck. Die Grundschrift der Gottesberg-Perikope geht davon aus, dass Jhwh auf dem Gottesberg weilt (19,3a) und dass während der Theophanie der gesamte Berg zum Ort der Gottesgegenwart wird. Die Vertrags-Texte betonen demgegenüber die Transzendenz Gottes im Sinne des topologisch-epistemologischen Jhwh-Himmel-Typs: Jhwh hat den Dekalog vom Himmel herab verkündet (20,22d). Das ist eine Verschiebung der Darstellungsperspektive, die auf der Vorstellung basiert, der Gipfel des Gottesberges rage in den Himmel hinein. Trotz aller Theophänomene am Berg bleibt Gott im Himmel.

Der nächste Eingriff liegt in 21,1 vor. Diese Überschrift trennt nun das Altargesetz vom Rest des Bundesbuches. Aus welchem Grund erfolgte die Abtrennung? HOSSFELD und SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER sehen darin die Bestrebung, das Altargesetz mit dem Dtn und dessen Forderung nach Kultzentralisation vereinbar zu machen.<sup>129</sup> Aber selbst wenn durch diese Maßnahme der Altarbau Moses in 24,4 zum Ziel des Altargesetzes würde, so bleibt doch bestehen, dass die Bestimmungen des Altargesetzes über die aktuelle Situation am Gottesberg hinausweisen. Plausibler erscheint, dass die Redaktoren ihre eigene Eintragung — das Bilderverbot 20,23 — auf Grund der sachlichen Zusammengehörigkeit mit dem bereits vorhandenen Altargesetz verknüpfen wollten und deshalb die Zusammenstellung vornahmen. Dabei erhielt der Eingangssatz 20,24a seine adversative Form. Die sachliche Differenz zum Dtn bleibt gleichwohl bestehen.<sup>130</sup>

Der vierte Eintrag ist der Vertragsabschluss in 24,4-8. Zunächst schreibt Mose alle Worte Jhwhs nieder. Noch bevor die Tafeln übergeben werden, kommt mit der Vertragsurkunde ein weiteres Dokument ins Spiel. Die Grundschrift der Gottesberg-Perikope kennt nur ein Dokument, die Tafeln, und nur ein Korpus von Anordnungen, das Bundesbuch, sodass die Zuordnung eindeutig ist. Diese Eindeutigkeit geht mit der Einfügung des Dekalogs verloren. Die entstandene erzählerische Inkonsistenz wird durch die Einführung des zweiten Dokuments, des סֵפֶר הַבְּרִית, wieder beseitigt. Inhalt der Tafeln ist jetzt freilich nicht mehr das Bundesbuch, sondern der Dekalog, Gegenstand der Verpflichtung des Volkes aber nach wie vor das Bundesbuch.

Die Notwendigkeit zur Einführung eines zweiten Dokuments ergab sich aus dem Ablauf der bereits vorliegenden Erzählung. Der Vertragsabschluss als Klimax des Gottesverhältnisses musste vor der großen Apostasie Ex 32 stattfinden, die Tafeln werden jedoch erst danach von Mose gebracht. Daher waren sie als Vertragsurkunde ungeeignet. Das Vorhandensein zweier Doku-

<sup>129</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Rechtsvorschriften 131; HOSSFELD, Dekalog 182.

<sup>130</sup> So auch LEVIN, Jahwist 431.

mente (סֵפֶר הַבְּרִית und Tafeln) ermöglicht eine differenzierte Wertung des Geschehens in Ex 32-34. Wenn Mose in Ex 32,19 die Tafeln zerbricht, bleibt doch der סֵפֶר הַבְּרִית materialiter intakt. Intakt bleibt damit auch der Vertrag, die Unzerstörbarkeit der Beziehung zwischen Israel und Jhwh wird dokumentiert.

Durch die Ereignisse 24,4-8 sind die bedingten Verheißungen 19,5a-6a erfüllt. Israel hört auf die Stimme Jhwhs, indem es die Verpflichtung wiederholt, es wird zum heiligen Volk und zu Priestern durch die Konsekration mit Opferblut, und mit dem Vertragsabschluss in 24,8f wird Israel zum Privateigentum Jhwhs. Extremer könnte die Darstellung kaum sein. Israel ist auf dem Höhepunkt seiner Gottesbeziehung, die kühnsten Verheißungen sind realisiert. Vor diesem Hintergrund erscheint umso krasser, was Israel verliert, wenn es so handelt wie in Ex 32. Die Vertrags-Texte stellen vollends klar, was schon für die vorhergehenden Strata im Ansatz galt: Am Gottesberg werden nicht die kleinen, primitiven Anfänge Israels erzählt, die sich erst später mit der Einrichtung von Königtum, Tempel und dergleichen höher entwickelt hätten. Nein, die Anfangszeit ist die Zeit der Blüte. Die gesellschaftliche Organisation Israels, sein Verhältnis zu Jhwh und zu den anderen Völkern, wie es sich am Gottesberg darstellt, ist nicht ursprünglich-defizitär, sondern ursprünglich-ideal.

Die Ämterorganisation des Gemeinwesens wird von der Vertrags-Schicht unverändert übernommen. Nicht die Institutionen, sondern das politische und theologische Selbstverständnis der Tradenten und der intendierten Leser werden weiterentwickelt. Übernommen werden auch Dekalog und Bundesbuch als gesetzliche Grundlage des Gemeinwesens. Doch verlieren beide ihre ursprüngliche Schlüsselstellung als Bindeglied zwischen Jhwh und Volk. Die Ankündigung des Vertrags (19,3b-9) und sein Abschluss (24,3-8) umschließen nicht nur erzählerisch Theophanie und Mitteilung von Dekalog und Bundesbuch, sie tun dies auch konzeptionell. Die Gesetzeskorpora und ihre Kundgabe in der Theophanie werden Teil eines übergeordneten Konzepts, und das trägt den Namen בְּרִית.

Dass damit eine bekannte Kategorie in den Text eingetragen wird, ergibt sich aus ihrer unvermittelten Einführung in 19,5c. Was leistet diese aus staats- und privatrechtlichen Zusammenhängen vertraute Kategorie im vorliegenden Rahmen? Die Gottesberg-Perikope mit den in sie integrierten Gesetzeskorpora stellt — wie wir oben gezeigt haben — ein Programm zur Reorganisation Judäas nach dem Ende der Monarchie dar. Dabei war der Horizont zunächst auf innenpolitische Fragen beschränkt. Mit dem Eintrag der Vertrags-Texte weitet sich der Blick. Die Reorganisation Israels erhält mit dem Etikett בְּרִית völkerrechtliche Verbindlichkeit. Bundesbuch und Dekalog sind nunmehr nicht lediglich theologisches und politisches Programm, das

Jhwh relativ unbedeutenden, regional operierenden Sozialreformern mitgeteilt hat, sondern eine Verfügung Gottes, die nach internationaler Anerkennung verlangt. An die Stelle des Hegemonen ist der Gott Israels getreten.<sup>131</sup> Nicht der persische König ist der Oberherr über Israel, sondern Gott selbst. Diese herrschaftskritische Konzeption wird noch verstärkt durch die Zusage 19,5d: *“dann werdet ihr mir Privateigentum aus allen Völkern sein”*. Die סגְלָה ist das Eigentum eines Königs, das er nicht ererbt, sondern in Eigeninitiative erworben hat und somit seiner exklusiven Verfügungsgewalt untersteht.<sup>132</sup> Die Kategorien בְּרִית und סגְלָה interpretieren und verstärken einander. Jhwh hat Eigentumsrechte an Israel, und die sind auch im Außenverhältnis vertraglich abgesichert.

Die dritte markante Deutung: *“ihr werdet mir ein Königreich von Priestern und eine heilige Nation sein”* (6a) verstärkt nochmals die internationale Perspektive. So wie Priester ausgesondert sind und eine spezielle Aufgabe für die anderen auszuüben haben, so ist es auch Israel. Israel hört stellvertretend für alle Völker auf die Stimme Gottes und praktiziert seinen Willen (19,5bc). Als *“Königreich”* wird Israel überdies souveränes Gegenüber von Jhwh im Vertragsverhältnis. Die Staatsverträge, die im Hintergrund des Vertrags-Begriffs stehen, wurden ja immer zwischen zwei Monarchen geschlossen, wobei einer die Position des Suzeräns innehat (hier Jhwh), der andere die des Vasallen (hier Israel). Die Erhebung Israels zum königlichen Gegenpart Jhwhs und seine Bindung an den göttlichen Lehnsherrn sind zwei Seiten derselben Medaille.<sup>133</sup>

Dem transzendenten Gottesbild wird eine globale politische Perspektive zur Seite gestellt. Die Redaktoren der Vertrags-Texte haben nicht mehr allein die innere Verfasstheit des jüdischen Gemeinwesens im Blick, vielmehr kommt nun auch das Verhältnis zur Völkerwelt insgesamt in den Horizont der Reflexion. Das geschieht so, dass eine bestimmte Verfasstheit Israels den anderen Völkern und Herrschern gegenüber gestellt wird. Die Ordnung des Gemeinwesens, wie sie in der Grundschrift der Gottesberg-Perikope entfaltet wurde, erhält *“völkerrechtlich”* verbindlichen Rang. Innen- und Außenperspektive ergänzen sich.

<sup>131</sup> WEINFELD, Art. בְּרִית 796; LEVENSON, Sinai and Zion 35f.

<sup>132</sup> Vgl. WILDBERGER, Art. סגְלָה 142f; LIPÍŃSKI, Art. סגְלָה 752.

<sup>133</sup> LEVENSON, Sinai and Zion 71: *“...all of Israel is endowed with sovereignty, for the nation as a whole has become royal in character”*.

## 4.5.2 Historischer Ort

### 4.5.2.1 Vorschläge zur Datierung

Werfen wir zunächst einen Blick auf jüngere Datierungsvorschläge für den Abschnitt 19,3b-8. PERLITT musste sich noch mit Vorschlägen auseinandersetzen, die diese Verse in vorstaatlicher Zeit verorten wollten.<sup>134</sup> Aber schon er sah sich gezwungen, diesen Text mindestens in die spätvorexilische, mit großer Wahrscheinlichkeit aber in die frühexilische Zeit zu datieren.<sup>135</sup> Sein Hauptargument ist die große Nähe zu dtr Texten. So begegnet die Benennung von Israel als "heiliges Volk" auch in Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9. Aber schon PERLITT und dann auch RENAUD haben überdies die Verwandtschaft von 19,3b-6 mit Passagen aus Tritojesaja herausgestrichen.<sup>136</sup> So findet sich neben der Vorstellung vom priesterlichen Volk in Jes 61,6 auch die vom heiligen Volk in Jes 62,12; 63,18. RENAUD schließt aus der freien Art und Weise, wie Ex 19,3b-6 mit bekanntem Formelgut umgeht, dass es sich um eine relativ späte Entwicklungsstufe handeln muss: "au plus tôt la fin de l'exil ou le début de la période postexilique".<sup>137</sup>

Die von PERLITT, RENAUD und anderen<sup>138</sup> gefundenen sprachlichen und konzeptionellen Parallelen zu späten Texten des AT sind überzeugend. Doch der Sprachvergleich allein genügt nicht, denn die Datierung der Vergleichstexte ist ja ebenfalls umstritten, und über die näheren politischen Umstände der Einfügung der Vertragstexte ist damit auch noch nichts gesagt. Immerhin können wir die Tendenz der jüngeren Forschungsergebnisse aus unserer Analyse der Vertrags-Texte bestätigen. Gegenüber der Grund- und der Dekalogschicht der Gottesberg-Perikope stellen die Vertrags-Texte eine erhebliche Zäsur dar. Die Ausweitung des konzeptionellen Horizontes auf die Völkerwelt und die Hegemonialmächte ist nur erklärlich, wenn sich in diesem Horizont einschneidende Veränderungen abgespielt haben. Bei diesen Veränderungen kann es sich nur um das Aufkommen der Perser ab der Mitte des 6. Jh.s handeln. Dies ist der fraglose *terminus post quem* der Vertrags-Texte.

<sup>134</sup> Vgl. die Diskussionen mit BEYERLIN, Sinaitraditionen (PERLITT, Bundestheologie 172f.176f), mit WILDBERGER, Eigentumsvolk (PERLITT, aaO. 175ff) und mit der Bundesformular-These (aaO. 178f). Wir führen diese Auseinandersetzungen hier nicht noch einmal, da diese formgeschichtlichen Hypothesen in der neueren Forschung nahezu einhellig abgelehnt werden (vgl. VAN SETERS, Moses 252-270, Ausnahme ist LEVENSON, Sinai and Zion 24-32).

<sup>135</sup> PERLITT, aaO. 175.179.

<sup>136</sup> PERLITT, aaO. 175; RENAUD, Théophanie 51f.

<sup>137</sup> RENAUD, aaO. 52 mit Anm. 34 (dort weitere Literatur).

<sup>138</sup> BLUM, Pentateuch 169ff, insb. Anm. 305. OTTO, Pentateuchkomposition 173.175; DERS., Gesetzesfortschreibung 387f; SCHMITT, Identität 268 halten den Passus gar für eine Eintragung der Pentateuchredaktion und empfehlen damit eine Datierung, die um mehr als ein halbes Jahrtausend gegenüber den älteren Vorschlägen abweicht.

Mit der Datierung der Vertrags-Texte in die Perserzeit scheint ein traditionsgeschichtliches Problem zu entstehen. Die Übertragung des Vertragsbegriffs auf das Verhältnis von Israel zu Jhwh wurde in der Vergangenheit unter Berufung auf hethitische Staatsverträge in das 2. Jt. datiert. Nachdem aus vielerlei Gründen diese Datierung fragwürdig geworden war, wurden die assyrischen Vasallenverträge des 8. und 7. Jh.s als traditionsgeschichtlicher Hintergrund erachtet.<sup>139</sup> Doch war das Schließen von Verträgen auch in späterer Zeit ein probates und häufig angewandtes Mittel der Politik. Für das persische Zeitalter kann Herodot als Zeuge gelten.<sup>140</sup> Er belegt, dass der Abschluss von Vasallitätsverträgen auch in persischer Zeit gang und gäbe war, auch wenn uns aus dieser Zeit keine vollständigen Urkunden überliefert sind. Aber im Blick auf die Gottesberg-Perikope kann es auch gar nicht darum gehen, ob hier ein bestimmtes Formular angewendet wurde, denn die Gottesberg-Perikope ist kein Vertrag, sondern die Erzählung vom Abschluss eines Vertrages, und das ist ein fundamentaler Unterschied. Entscheidend ist, ob der Begriff *Vertrag* in der Gottesberg-Perikope seine politische Brisanz entfalten konnte. Das ist freilich nur möglich in einer politischen Kultur, in der Vasallitätsverträge bekannt sind, und dies trifft für die persische Zeit mit Sicherheit zu. Daher erzielt die Einführung des Begriffs כְּרִית mit Sicherheit die gewünschte Wirkung bei den Lesern.

#### 4.5.2.2 *Im Land Geliebene (Altjudäer) vs. Gola-Rückkehrer*

Zur Klärung der historischen Umstände der Vertrags-Redaktion ist eine weitere Vorarbeit notwendig. Mit Beginn der Perserzeit betritt eine neue gesellschaftliche Gruppe die Bühne der Geschichte Israels: die Rückkehrer aus Babylon. Es wird sich zeigen, dass die Vertrags-Redaktion — und alle weiteren Redaktionen ebenso — nur vor dem Hintergrund der Spannungen und Konflikte im nachexilischen Judäa verstanden werden können.

Dass im nachexilischen Judäa ein erhebliches Konfliktpotential bestand, welches zu teils heftigen Auseinandersetzungen und Kämpfen führte, wird in der Forschung vielfach gesehen. Kontrovers wird jedoch diskutiert, wie die Konfliktparteien zu definieren sind und wie nachhaltig die Auseinandersetzungen waren. D. SMITH hat die Vorschläge der jüngeren Forschung zusammengestellt und sie in vier Klassen eingeteilt.<sup>141</sup> Eine Forschungsrichtung versteht die nachexilischen Konflikte als religiöse Auseinandersetzung zwischen einer *Jhwh-allein-Partei* und einer synkretistischen Partei, die sich seit

<sup>139</sup> WEINFELD, Art. כְּרִית spiegelt mit seiner Position die Forschungsgeschichte wider. Er glaubt, Ex 19-24 habe die hethitischen Verträge des 2., das Dtn die assyrischen des 1. Jt.s zum Vorbild (aaO. 794-798).

<sup>140</sup> Abhängigkeitsverträge werden von Herodot mit dem Wort δοκίον wiedergegeben. Vgl. Hdt. hist. 1,141,4; 1,169; 4,201,2f; 6,33,3; 7,132.

<sup>141</sup> SMITH, Politics 90-97.

den Tagen Hoseas durch die israelitische Religionsgeschichte ziehe und nach dem Exil unter anderen Vorzeichen ihre Fortsetzung gefunden habe.<sup>142</sup> Die *Yahweh Alonists* rekrutierten sich zwar hauptsächlich aus den Gola-Rückkehrern, seien jedoch nicht identisch mit ihnen, vielmehr zeige die Auflösung der Mischehen (Esr 10; Neh 13), dass auch unter ihnen *Syncretists* waren, während umgekehrt Esr 6,21 zeige, dass auch Nicht-Gola-Leute der *Yahweh-Alone-Party* beitraten.<sup>143</sup> Eine zweite Forschungsrichtung<sup>144</sup> versteht die Konflikte als Klassenkämpfe. Danach haben sich innerhalb der verschiedenen Gruppierungen im Lande — auch innerhalb der Gola-Rückkehrer und der Altjudäer — Klassengegensätze ausgebildet. In den Konflikten der nachexilischen Zeit (z.B. Neh 5) seien die Benachteiligten auf beiden Seiten zu finden.<sup>145</sup> Eine dritte Forschungsrichtung<sup>146</sup> versteht die Auseinandersetzungen als Konflikte zwischen eschatologisch-prophetischen und pragmatisch-macht-orientierten Strömungen im nachexilischen Judentum. Diese Strömungen könnten zumindest ansatzweise bestimmten sozialen Gruppen zugeordnet werden (Zadokiden-Leviten bzw. Sadduzäer-Pharisäer).

SMITH selber kommt zu dem Schluss — und wir folgen ihm darin —, dass der Streit um die Eigentumsrechte an Grund und Boden zwischen Altjudäern und Gola-Heimkehrern der entscheidende Faktor im nachexilischen Judäa war:<sup>147</sup>

“...the Sons of the Gola returned to Palestine only to find their land in the hands of a new ‘am- hā’āretz which may have included some of the Samaritan upper-class, or the previous ‘fifth column’ supported by Jeremiah and Gedaliah, or former debtors and even slaves.”

Die Verteilung des Landes an die arme Bevölkerung Judäas (2Kön 25,12; Jer 39,10; 40,7-12) war von Anfang an auf die erbitterte Gegnerschaft der Exilierten gestoßen (Ez 11,14-21; 33,23-29). Diese Gegnerschaft war nachhaltig und es ist mit Recht vermutet worden, dass die Schriftrollen-Vision des Sacharja (Sach 5,1-4) die Vermögensstreitigkeiten zwischen Rückkehrern und

<sup>142</sup> Zuerst entfaltet bei M. SMITH, *Parties* 81 und passim.

<sup>143</sup> Das Problem an diesem Ansatz ist, dass nicht klar wird, welche Verfasstheit eine solche *party* gehabt haben soll. Oder war diese Strömung rein informell? Zur Kritik an diesem religiösen Ansatz vgl. HORSLEY, *Empire* 163f.

<sup>144</sup> SMITH, *Politics* 94 nennt u.a. die Arbeiten von J. WEINBERG und KREISSIG, *Juda*.

<sup>145</sup> Dieser Ansatz übersieht m.E. die Überlagerung von ökonomischen, politischen und ideologischen Strukturen. Vgl. dazu KIPPENBERG, *Klassenbildung* 9-13, der die unfruchtbare Alternative *Religion* vs. *Ökonomie* als Ursache der jüdischen Freiheitsbewegungen überwindet. Religion, wie sie im AT begegnet, ist nicht nur “passive” Spiegelung bestehender Verhältnisse, sondern selbst gesellschaftliche Praxis (aaO. 179).

<sup>146</sup> Nach SMITH, *Politics* 91f fallen darunter P.D. HANSON, *The Dawn of the Apocalyptic*, Philadelphia 1975 und H. MANTEL, *The Dichotomy of Judaism during the Second Temple*, HUCA 44 (1973) 56-87. Im deutschen Sprachraum gehört STECK, *Problem* hierher.

<sup>147</sup> SMITH, aaO. 96.

Daheimgebliebenen reflektiert.<sup>148</sup> Schließlich sind noch die mannigfaltigen Auseinandersetzungen zu bedenken, die im Esra- und Nehemiabuch berichtet werden. Obwohl die Darstellung den Eindruck erwecken will, es habe sich um "außenpolitische" Probleme zwischen Israel und seinen Nachbarn gehandelt, so weisen doch zahlreiche Auffälligkeiten darauf hin, dass es sich — zumindest auch — um "interne" Auseinandersetzungen zwischen Rückkehrern und im Land Gebliebenen handelte.<sup>149</sup> Ein Beispiel: Nach Neh 11,3.20 nahmen die Rückkehrer ihr angestammtes Sippenland (אַחֲזֵרָה / נַחֲלָה) sofort wieder in Besitz. Diese Darstellung ist entweder polemisch oder harmonisierend, tatsächlich konnten die Rückkehrer wohl kaum sofort in ihre alten Wohnorte ziehen.<sup>150</sup>

HOGLUND hat gezeigt, dass im Judäa der Perserzeit eine rapide Zunahme von unbefestigten, dörflichen Siedlungen zu verzeichnen ist. Die beste Erklärung für diesen Sachverhalt sei, dass die persische Krone bestimmte Gebiete im Zuge der Machtübernahme dem Kronbesitz zugeschlagen hatte (wahrscheinlich hatten das schon die Babylonier getan und die Perser "überschrieben" die Ländereien nur auf sich) und nun den Exulanten als Siedlungsgebiet überließ.<sup>151</sup> HOGLUND folgert daraus, dass es zwischen jenen Bauern, denen 587 das Land zu Besitz gegeben worden war, und den neu angekommenen Altbesitzern zu keinerlei Streit hatte kommen können, da nun jede Gruppe ihr eigenes Land besaß. Diese Argumentation übersieht jedoch, dass die Rückkehrer zu den ehemals führenden Familien des Landes gehört hatten. Welche ehemals Großgrundbesitzer gewesen waren und in Jerusalem gewohnt hatten, sollten sich nun mit einem kleinen Stück Land in dörflicher Umgebung zufrieden geben? Das ist kaum zu erwarten.

Wenn wir auch HOGLUND hinsichtlich der von ihm vermuteten Harmonie nicht folgen können, so hat seine Sicht der Dinge doch auch vieles für sich. Danach wurden die Exulanten im Zuge einer strategischen Maßnahme der

<sup>148</sup> GALLING, Studien 118f; ALBERTZ, Religionsgeschichte II 480.

<sup>149</sup> Die Bücher Esr/Neh enthalten einen durchgehenden Grundwiderspruch: Die Daheimgebliebenen, die "Altjudäer", treten darin niemals auf. Da es sie aber ohne Zweifel gab, müssen sie unter die häufig erwähnten "*Völker des Landes*" subsumiert sein. Das entspricht der Perspektive der Chronikbücher, wonach das Land während der Exilszeit leer war (2Chr 36,20f). Die bei der Rückkehr der Gola tatsächlich dort Ansässigen können also keine Judäer bzw. Israeliten gewesen sein, sie werden daher vielfältig umschrieben, z.B. als "*Feinde von Juda und Benjamin*" (Esr 4,1) oder als "*Volk des Landes*" (Esr 4,4). Vgl. auch MILLER-HAYES, History 458; BLENKINSOPP, Ezra-Nehemiah 105; AHLSTRÖM, History 845; WILLI, Juda 30-33.

<sup>150</sup> Der Konflikt um Anspruch auf Land äußert sich auch im Text Jer 32: Der "Rückkehrer" Jeremia (der Text ist Teil der gola-orientierten Redaktion und stellt die eigentliche Position Jeremias auf den Kopf) hat Anspruch auf das Stück Land seiner Sippe (CARROLL, Strategies 114). Zum Problem des strittigen Landbesitzes insgesamt vgl. DONNER, Geschichte II 411; BERQUIST, Judaism 133.136; AHLSTRÖM, History 846.

<sup>151</sup> HOGLUND, Achaemenid Context 57-60.



Perser, die der Sicherung der südlichen Reichsteile diene, in ihre ehemalige Heimat rückgesiedelt. Die Rückkehr der judäischen Exulanten gehört in eine ganze Reihe von Migrations-Maßnahmen, mit denen die Perser in den ersten Jahrzehnten ihrer Herrschaft die Randgebiete ihres Reiches zu konsolidieren versuchten.<sup>152</sup> Die Rückkehrer lebten an ihren neuen Wohnorten als ethnisch-genealogisch definierte Gruppe mit vertraglich geregelten Rechten und Pflichten. Die Perser forderten Loyalität und gewannen eine (vermeintlich) befriedete Region, die Exulanten gewannen Wohn- und bedingtes Selbstverwaltungsrecht, wenn auch gegen Tributzahlungen.<sup>153</sup> Die Situation der Rückkehrer war also durchaus ambivalent: Auf der einen Seite standen die gegläuckte Rückkehr und die Selbstverwaltung, auf der anderen die gegenüber früher schlechtere ökonomische und politische Stellung.

Auch BERQUIST sieht in den "tensions between the immigrants and the natives" die "most obvious division" im nachexilischen Judäa.<sup>154</sup> Er argumentiert aber nicht mit den Landbesitzfragen, sondern mit dem besonderen politischen Status und den besonderen, an Persien gebundenen Interessen der Rückkehrer. Während die lokale Bevölkerung am Erhalt des *status quo*, wie er sich unter den Babyloniern etabliert hatte, interessiert gewesen sei, hätten die Rückkehrer aus eigenem und persischem Interesse an der Vergrößerung ihrer Gemeinschaft und ihres Einflusses gearbeitet — was ihnen auch gelungen sei.<sup>155</sup> BERQUIST differenziert überdies innerhalb der Rückkehrerschaft zwischen eher ländlich und eher städtisch orientierten Gruppierungen. Diese Ausrichtung sei vor, während und nach dem Exil konstant geblieben. Ein Teil der Rückkehrer von ländlicher Abkunft habe mit ehemaligen Landpriestern in Judäa gesiedelt, ein anderer, urban geprägter Teil, mit Priestern, die auch vormals am Jerusalemer Tempel tätig gewesen waren, in Jerusalem. Man mag dahinter die ländlichen Leviten des Dtn einerseits, die aaronidischen Priester von P andererseits sehen. Dass diese beiden Priestergruppen — zumindest bis Nehemia (Neh 10) — in einem Spannungsverhältnis standen, ist offenkundig. Daher könnte die Vermutung zutreffen, mit Mizpa und Jerusalem seien zwei konkurrierende Zentren der politischen Macht wirksam gewesen, wobei die levitisch-deuteronomistische Gruppe in Mizpa, die aaronidisch-priesterschriftliche Gruppe in Jerusalem ihre Basis hatte.

Man mag die Interessengegensätze zwischen Altjudäern und Neuankömmlingen mehr auf dem ökonomischen oder mehr auf politischem Gebiet ansiedeln, die geschichtlichen Entwicklungen ab dem letzten Viertel des 6. Jh.s

<sup>152</sup> Vgl. BERQUIST, *Judaism* 25f. Zu einer nüchternen Einschätzung der persischen Beweggründe, die Exulanten heimkehren zu lassen, kommt auch KUHRT, *Cyrus Cylinder* 94: Die Perser deportierten und repatriierten je nach eigener Interessenlage.

<sup>153</sup> HÖGLUND, aaO. 59.65f.

<sup>154</sup> BERQUIST, *Judaism* 27.

<sup>155</sup> BERQUIST, aaO. 27f.

sind ohne diesen Hintergrund nicht zu verstehen. Es scheint auch nicht angemessen, mit einer raschen Erledigung der Streitfragen zu rechnen.<sup>156</sup> Wir werden daher in den folgenden Unterkapiteln sukzessive die These entfalten, dass die Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope die Auseinandersetzungen zwischen Altjudäern und Gola-Rückkehrern bzw. zwischen Gruppen innerhalb der Rückkehrerschaft widerspiegelt. Drei Tradentenkreise und ihre Literatur sind dabei zu unterscheiden: die Altjudäer mit der EG-Erzählung, die laikalen Rückkehrer mit dem Deuteronomium und dem deuteronomistischen Geschichtswerk sowie die klerikalen Rückkehrer mit der Priesterschrift (P). Die politischen Entwicklungen des 5. Jh.s führten dazu, dass die ehemals selbständigen Werke in zwei Schritten zu einem Großwerk zusammenredigiert wurden. Die Vertrags-Texte sind die letzte Fortschreibungsschicht der selbständigen EG-Erzählung, bevor das Werk mit der dtr Literatur vereinigt wurde. Inhaltlich reagieren die Vertrags-Texte auf die gewandelte Situation, mithin auch auf Positionen, wie sie in den Literaturen der anderen Gruppen entfaltet werden. Wir stellen diesen Konflikt zunächst aus der Sicht der Altjudäer dar. Die golaorientierten Gegenpositionen werden zunächst nur so weit entfaltet, wie es zum Verständnis der Vertrags-Texte notwendig ist, ausführlich werden sie im nächsten Unterkapitel behandelt.

#### 4.5.2.3 *Profilierung der Altjudäer gegenüber anderen Gruppen*

Warum muss Israel ausdrücklich aus dem Verfügungsbereich des persischen Hegemonen herausgenommen werden? Auf den ersten Blick scheint die Konstituierung des Besitz- und Vasallenverhältnisses zu Jhwh reichlich utopisch zu sein, denn Israel erhielt nach dem Fall Babylons 539 keineswegs die Souveränität zurück. Tatsächlich aber scheint sich die persische Oberhoheit über Palästina erst zur Zeit Kambyse's II. und dessen Ägyptenfeldzug, also um 525 v.Chr., gefestigt zu haben. Auch mit Rückwanderung aus der Gola ist erst ab Darius I., also ab etwa 521 zu rechnen.<sup>157</sup> Es wäre immerhin zu erwägen, ob in jenen ersten zwei Jahrzehnten der Perserherrschaft bei den im Land Gebliebenen die Möglichkeit durchdacht und dann auch formuliert wurde, die Souveränität wieder zu erlangen.

<sup>156</sup> GALLING, Studien 107.148 vermutet, dass schon bald nach dem Jahr 515 "in und um Jerusalem eine aus der Gola und den Altjudäern bestehende 'Tempelgemeinde'" existiert habe, in der beide Gruppen friedlich miteinander lebten. DONNER, Geschichte II 411 meint, dass Serubbabel dazu eingesetzt war, die Bodenbesitzfragen "sachgemäß und möglichst reibungslos" abzuwickeln. Freilich legt Esr 1f dem Serubbabel diese Funktion nicht bei, denn nach dem Geschichtsbild von Esr gab es jene "Altjudäer" ja überhaupt nicht. Aber selbst wenn es so gewesen sein sollte, ist nicht gesagt, dass Serubbabel die Probleme schnell gelöst hat. Die lang anhaltenden Auseinandersetzungen mit den "Völkern des Landes" sprechen eher dagegen.

<sup>157</sup> GALLING, Studien 41f.77; MILLER-HAYES, History 447; DONNER, Geschichte II 411.

Doch dürfte ein Text wie Ex 19,3b-6 kaum geeignet sein, gegenüber dem persischen Hof Politik zu machen, seine Stoßrichtung ist vielmehr innenpolitisch. Als Opponenten müssen jene Kräfte gelten, die die Anerkennung der persischen Oberherrschaft akzeptieren oder darüber hinaus sogar theologisch legitimieren wollen. Hierfür kommen in erster Linie die Rückkehrer aus der Gola in Frage.

Unabhängig von der Frage nach der Anerkennung der persischen Oberherrschaft fällt bereits auf, dass die Vertrags-Texte, obwohl sie den weltpolitischen Wandel nach Kyros voraussetzen, keinen Hinweis auf den Niedergang Babylons und die Rückkehr der Exilierten enthalten. Auch das textfiktionale Korrelat zum historischen Ereignis der Exilsheimkehr, die Landnahme<sup>158</sup>, fehlt in diesen Texten. Das muss bei einem Text, der in frühnachexilischer Zeit das Verhältnis von Israel, Völkerwelt und Jhwh auf eine neue Basis stellt, wundern. Zwar kann das viele Gründe haben, doch der nächstliegende ergibt sich aus der von uns ins Auge gefassten historischen Verortung der Gottesberg-Perikope. Sie ist das literarische Manifest der im Land Gebliebenen und kein Produkt der Gola, und zwar weder der noch in Babylon weilenden noch der bereits zurückgekehrten Gola. Es liegt auf der Hand, dass sich die weltpolitische Großwetterlage am Ende des 6. Jh.s aus der Sicht der im Land Gebliebenen anders darstellte als aus der Sicht der nach Babylonien Verschleppten. Insbesondere die Aussicht auf Rückkehr der Exilierten dürfte im Land kaum Jubelstürme ausgelöst haben. Was die einen in den höchsten Tönen bejubeln, übergehen die anderen mit Schweigen. Im Vertrags-Text Ex 19,3b-6 wird eine Zukunft Israels entfaltet, die mit ganz anderen Werten und Zielen arbeitet als die der Gola. Im Gegensatz etwa zu Dtn 7 wird hier die persönliche Zugehörigkeit zu Jhwh (יהוה) nicht mit der Landnahme gekoppelt. Jhwh hat Israel aus Ägypten herausgeführt und an seinen Wohnsitz gebracht (19,4cd), was nun noch aussteht, ist das Praktizieren seiner Gebote (19,5), nicht aber eine Landnahme.<sup>159</sup>

Doch zurück zum Thema *Verhältnis zur persischen Hegemonialmacht*. Wenige Andeutungen genügen, um die völlig entgegengesetzte Position der Gola-Rückkehrer zu verdeutlichen. Am markantesten ist die Konzeption der chronistischen Theologie, wie sie sich aus 2Chr 36,22f und Esr 1,1-4 ergibt. Danach ist Kyros — und ihm nachfolgend alle weiteren persischen Könige — der legitime Nachfolger des davididischen Herrscherhauses. Er ist von Jhwh,

<sup>158</sup> Der Zusammenhang von Exilsheimkehr und "Landnahme" wird u.a. betont von SOGGIN, Entstehungsort 4; AHLSTRÖM, History 847. Auch die aus Mesopotamien auswandernde Abrahamsgestalt der "jahwistischen" Vätergeschichte ist eine Variante dieser Korrelation, vgl. AHLSTRÖM, History 846; SOGGIN, Einführung 24.81f; CRÜSEMANN, Pentateuch 264. Die beiden Entwürfe könnten freilich kaum gegensätzlicher sein. Während der eine militantes Vorgehen favorisiert, baut der andere auf friedliche Koexistenz.

<sup>159</sup> Dieses Thema fehlt überhaupt in der selbständigen EG-Erzählung.

dem Gott Israels, zur Weltherrschaft eingesetzt, und als solcher regiert er auch über Israel. Nach dieser Konzeption besteht zwischen der Königsherrschaft Kyros' und der Jhwhs kein Widerspruch, vielmehr realisiert sich die göttliche Königsherrschaft durch die persische. Zwar ist die ausgeprägte chronistische Konzeption frühestens im 4. Jh. anzusetzen, doch hat sie Vorläufer gehabt. Hier ist das aramäische Danielbuch zu nennen, sowie die Kyros-Fortschreibung (Kyros als Gesalbter Jhwhs) in Deuterjesaja.<sup>160</sup>

Eine andere Position finden wir in der dtr Literatur. Zwar haben die dtr Redaktoren die Vorstellung vom Vasallenvertrag zwischen Israel und Jhwh übernommen (Dtn 5,29), doch die betonte Entgegensetzung von irdischem und himmlischem Herrscher fehlt. Das Königsgesetz Dtn 17,14-20 gehört zwar zu den "utopischen" Gesetzen des Dtn, aber seine Existenz wäre unerklärlich, wenn die Restitution der Monarchie unerwünscht gewesen wäre.

Die EG-Erzählung und speziell ihr verfassungsrechtlicher Teil, die Gottesberg-Perikope, führt im Gegensatz zu den soeben dargestellten Entwürfen die antimonarchistische Tradition der Grundschrift fort und verstärkt sie sogar noch. In dieser Konzeption haben weder ein jüdischer noch ein persischer König Platz. Mögen die politischen Realitäten sein, wie sie wollen, theologisch legitimiert sind sie nicht.<sup>161</sup> Das Begriffspaar *סגולה* und *ברית* lässt keinen Spielraum zwischen Jhwh und Israel. Jhwh und das gesamte Volk, nicht etwa nur ein Repräsentant des Volkes, sind Vertragsparteien.

Abgesehen von den bewährten Männern, die als Richter fungieren sollen (Ex 18,21), und dem "Propheten" Mose kennt die Gottesberg-Perikope keine Hierarchie, insbesondere kein Königtum.<sup>162</sup> Die Gola-Rückkehrer haben demgegenüber Verfassungsentwürfe entwickelt, die hierarchisch strukturiert sind, was auch in ihren Programmtexten zum Ausdruck kommt.

Die Konzeption der klerikalen Gruppe der Rückkehrerschaft (P) vertritt ein abgestuftes System von priesterlicher Herrschaftsausübung. Die Vertrags-Redaktion dagegen lehnt wie schon die Grundschrift (Ex 20,24b) eine separate Priesterschaft ab (Ex 19,6a; 24,5ab). Das gesamte Volk wird zum heiligen Volk, ein Status, der in P allein den Priestern gebührt.<sup>163</sup> Konsequenterweise fehlt in der Gottesberg-Perikope jegliches priesterliche Kult-

<sup>160</sup> Vgl. Jes 42,5-7 (Kyros als "Vertrag" in 42,6); 44,28; 45,1; 2Chr 36,22f; Esr 1,1-4. Zum ganzen Komplex einer frühchronistischen Theologie vgl. KRATZ, Kyros 89.175-191 und DERS., Translatio 270ff.

<sup>161</sup> LEVENSON, Sinai and Zion 72 interpretiert die Vertrags-Idee als "unqualified rejection of *Realpolitik*, since all (human) alliances are equated with apostasy".

<sup>162</sup> LEVENSON, aaO. 73: "... the directness of the two-party relationship of YHWH and Israel, including even the individual Israelite, precludes human kingship. YHWH is her suzerain, YHWH alone."

<sup>163</sup> Im Heiligkeitgesetz ist die Heiligkeit des Volkes eine Forderung, keine Verheißung, schon gar keine, die narrativ eingelöst wird. H und 19,3-6 liegen daher nicht auf einer Linie (anders SKA, Identité 307-310; OTTO, Pentateuchredaktion 75ff).

personal — auch und gerade in der Vertrags-Schicht, wo Jünglinge das Opfer darbringen (Ex 24,5). Gegenüber der Grundschrift, die den Altarbau lediglich gesetzlich regelt (Ex 20,24-26), geht die Vertrags-Schicht weiter, indem sie vollendete Tatsachen schafft. Mose baut einen Altar (24,4), der Kultbetrieb wird von den Jünglingen Israels aufgenommen (24,5). Israel verfügt nunmehr nicht nur über Bestimmungen zum gottgemäßen Kult, sondern praktiziert ihn bereits. Jede andere Konzeption des Kultes — etwa die priesterschriftliche — kommt jetzt zu spät. Die Vertrags-Texte gehören damit auch in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels. Die aus Babylon zurückkehrende Priesterschaft entwickelte während der Exilszeit und danach eigene Vorstellungen über die Zukunft des Tempelkultes.<sup>164</sup> Dagegen stellen die im Land Gebliebenen ihr Konzept einer Gesellschaft ohne Priesterklasse und tempelorientiertem Großkult.<sup>165</sup> Wir gehen daher sicher nicht fehl, wenn wir hinter den vielfach umschriebenen Gegnern des Tempelbaus in den Büchern Esra und Nehemia — auch und nicht zuletzt — die Trägerkreise der EG-Erzählung vermuten.

Auch der Verfassungsentwurf der laikalen Gola-Rückkehrer (Dtn) ist hierarchisch strukturiert. Hier ist es das Institut der Ältesten und eine separate Priesterschaft, die Leviten, die gegenüber dem einfachen Volk Sonderstellungen einnehmen, sowie die projektierte Möglichkeit eines zukünftigen Königs (Dtn 17). Nichts davon kennt die selbständige Gottesberg-Perikope, ja noch mehr: Laikale und klerikale Eliten sind offenkundig überflüssig, wenn alle Personen gleichermaßen die Verpflichtung eingehen, das Wort Gottes zu tun und zu hören (19,8; 24,3.7), wenn alle heilig sind (19,6a; 24,8), wenn alle gleichermaßen Vertragspartner sind (24,8).

Die Vertrags-Texte radikalisieren die ihnen vorliegende literarische und konzeptionelle Grundlage mit Hilfe des Vertragsbegriffs, des Heiligkeitsbegriffs und der kosmopolitischen Horizonterweiterung. Die Befolgung der Gebote Jhwhs ist nicht mehr einfach ein Akt des Gehorsams gegenüber Jhwh und der Solidarität gegenüber den Mitbürgern, sondern führt wesentlich weiter: zur Heiligkeit des gesamten Volkes, zum allgemeinen Priestertum, zur besonderen Zugehörigkeit zu Jhwh. Von Israel wird auch auf dieser Stufe der Textfortschreibung nicht mehr gefordert als in den früheren. Das geforderte Verhalten und die daraus erwachsenden Konsequenzen werden aber in ganz

<sup>164</sup> Die priesterliche Neukonzeption wurde zunächst während der Exilszeit im Schülerkreis des Propheten Ezechiel (Ez 40-48) ausgearbeitet (vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte II 458f) und in nachexilischer Zeit durch P<sup>s</sup> weitergeführt (aaO. 519ff).

<sup>165</sup> Wenn PERLITT, Bundestheologie 175 von einer "Spiritualisierung des Priesterbegriffs" spricht, dann trifft er damit etwas Richtiges (anders BLUM, Pentateuch 170). In jedem Falle handelt es sich um metaphorische Sprache. Die herkömmliche Bedeutung des Ausdrucks יִרְדָּה wird verändert, wenn das gesamte Volk als Referent auftritt.

neuen, theologisch weit ausgreifenden und auch politisch brisanten Begriffen ausgebreitet. Das Alte — Bundesbuch und Verpflichtung des Volkes — wird in neuer Situation neu gesagt. Den Weg, den die Gedalja-Jeremia-Reformpartei zu Beginn des 6. Jh.s eingeschlagen hat, gehen die politischen Enkel und Urenkel um die Wende zum 5. Jh. konsequent weiter — pointiert in den Formulierungen und entschieden in der Abwehrstellung gegenüber den Ansprüchen und Konzeptionen der Gola. Die staatsrechtliche Aufwertung des Bundesbuches durch den Vertragsbegriff und die Legitimation eines Gemeinwesens ohne Älteste und Priester sind Verteidigungspositionen in jenen früh-nachexilischen Machtkämpfen.

## 4.6 EG-Erzählung und deuteronomistische Literatur

Wir befassen uns im Folgenden mit der Einfügung der sog. Ältesten-Texte und des Boten-Textes, sowie des kurzen Satzes Ex 19,3f in die Gottesberg-Perikope. Die Überschrift deutet bereits an, dass wir damit den engeren Rahmen der Gottesberg-Perikope verlassen. Doch zunächst soll der literarische Sachverhalt nachgezeichnet werden.

### 4.6.1 Textinterpretation

#### 4.6.1.1 *Die Ältesten-Texte*

Die erste Eintragung in die Gottesberg-Perikope finden wir in 19,7b. Im Text, wie ihn die Redaktoren der Vertrags-Texte hinterlassen haben, pendelt Mose zwischen Volk und Jhwh hin und her, die einen gegenüber, der andere auf bzw. über dem Berg. Jhwh beauftragt Mose, seine Rede 19,4-6a dem Volk (und nicht den Ältesten!) mitzuteilen. Mose macht kehrt und teilt die Worte Jhwhs auftragsgemäß dem Volk mit (7cd). Das gesamte Volk (und nicht etwa nur die Ältesten!) antwortet zustimmend. Mose bringt nun die Antwort des Volkes (nicht etwa die der Ältesten!) zu Jhwh zurück, woraufhin Jhwh in 10b Anweisungen für das Volk gibt. Der Ablauf der Bewegungen und Dialoge ist vollkommen kohärent. Umso mehr muss auffallen, dass im Endtext in 19,7b die Ältesten für einen Augenblick die Szene betreten und sofort wieder verschwinden. Nun sind es plötzlich die Ältesten, denen Mose die Worte Jhwhs überbringt. Doch weder hatte Jhwh die Anordnung gegeben, seine Worte den Ältesten zu überbringen, noch teilen die Ältesten ihr Wissen dem Volk mit. Gleichwohl antwortet das Volk so, als wüssten sie

Bescheid. Die Ältesten treten so unvermittelt wieder ab, wie sie aufgetreten sind. Sie sind in den Handlungsablauf nur lose eingebunden.

Da die Ältesten keine erzählerische Funktion haben, muss ihre Einfügung andere Gründe haben. Die kleine Einfügung schafft eine neue Hierarchie im System der Textakteure. Zwischen Mose und dem Volk hat sich eine Gruppe eingeschoben — die Ältesten. Sie sind primäre Gesprächspartner Moses und nicht mehr das Volk. Die Ältesten repräsentieren das Volk — das scheint dem Redaktor der Ältesten-Texte so wichtig, dass er auf eine erzählerisch saubere Integration dieser Textakteure verzichten zu können glaubt. Es kann keinen Zweifel leiden, dass sich in diesem redaktionellen Akt die Interessen eben dieser Ältesten Ausdruck verschafft haben.

Bestätigt wird diese Hypothese durch den zweiten Ältesten-Text (24,13a ab יהושיע -14). Dessen Funktion besteht darin, Aufgabe und Stellung der von Mose in Ex 18 eingesetzten Richter mit den Ältesten in Verbindung zu bringen. Aaron und Hur übernehmen stellvertretend für den abwesenden Mose die Aufgabe, schwere Rechtsfälle zu entscheiden. Darüber werden diejenigen Personen in Kenntnis gesetzt, die die Rechtsfälle im Normalfall zu erledigen haben. Das sind aber nun plötzlich nicht mehr die bewährten Männer aus Ex 18, sondern die Ältesten. Aus einer Aristokratie (im eigentlichen Sinne des Wortes) wird eine Gerusie. Wie schon im ersten Ältesten-Text erfolgt die Einführung der Ältesten vollkommen unvermittelt. Sie übernehmen ihre Funktion fast unbemerkt. Dem Redaktor muss eine Mitwirkung der Ältesten im Bereich der Rechtsprechung selbstverständlich gewesen sein.

Beide Texte leisten mithin dasselbe: Sie übertragen wichtige gesellschaftliche Schlüsselpositionen auf die Ältesten. Im ersten Falle werden sie primäre Ansprechpartner Moses und damit indirekt Jhwhs, im zweiten Falle Ausübende der Gerichtsbarkeit.<sup>166</sup>

Die kleine Einfügung Ex 24,13-14 hat aber noch eine weitere Funktion. Sie ist die Ätiologie des dtr Obergerichts Dtn 17,8-13. Aaron ist im dtr Te-trateuch ein Levit (vgl. Ex 4,14-17.27-31), Hur wird in Ex 17.24 zwar keinem Stamm zugeordnet, aber in Ex 31,2 wird ein Judäer Hur genannt, ebenso in 1Kön 4,8; Neh 3,9. Man wird daher mit gewissem Recht sagen dürfen, dass die Gestalt des Hur in Ex 17.24 kein Levit ist. Das Obergericht wird also nach Ex 24,14 gemeinsam von einem Leviten und einem Nichtleviten ausgeübt — so auch in Dtn 17,9. Die kleine Einfügung leistet nicht nur die Übertragung der alltäglichen Richtergeschäfte auf die Ältesten, sondern überdies die Übertragung des Obergerichts von Mose auf ein Tandem aus Levit und Nichtlevit. Das Rechtssystem der EG-Erzählung wird durch die

<sup>166</sup> Auch in Dtn 1,15 werden nicht bewährte Männer, sondern die ראשי שבטים in das Richteramt eingesetzt. Die sind jedoch weitgehend identisch mit den Ältesten (vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte II 473). Dtn 1,9-18 entspricht somit der dtr Überarbeitung der Gottesberg-Perikope.

dtr Konzeption außer Kraft gesetzt, gleichzeitig wird das dtr Rechtssystem auf die Ereignisse am Gottesberg zurückgeführt.

Nun leistet aber Ex 24,13-14 noch ein Drittes. Josua entfernt sich vom Volk. Es wird nicht gesagt, wohin er geht, wichtig ist allein, das er bei der illegitimen Kultfeier in Ex 32 nicht zugegen war. Und weil dies die alleinige Funktion seines Kurzauftritts ist, kann er ebenso unvermittelt in Ex 32,17 wieder auftauchen. Die Präsenz Josuas in der Gottesberg-Perikope ist auf diese beiden Kurzauftritte beschränkt. Josua hat hier kein Heimatrecht, er wurde allein aus konzeptionellen Gründen eingefügt. Und diese Gründe sind allein dort zu finden, wo Josua beheimatet ist — im gleichnamigen Buch und im Dtn. Denn dass Mose einen Nachfolger hat, davon weiß die EG-Erzählung nichts, das ergibt sich nur aus Dtn-Jos. Und weil der Nachfolger Moses nicht an der Apostasie teilgehabt haben durfte, musste dies — ausdrücklich und nachträglich — in der Gottesberg-Perikope dokumentiert werden.

Mit den Ältesten verhält es sich im Wesentlichen wie mit Josua. Sie treten im Tetrateuch nur vereinzelt auf, wohingegen sie im Dtn eine gewichtige Funktion ausüben. Ihr Auftreten in der EG-Erzählung ist aus den erwähnten konzeptionellen Motiven nachgetragen, fest verankert sind sie nur im Dtn.<sup>167</sup> Die Ältesten und Josua verbinden die EG-Erzählung mit Dtn und Jos, und zwar so, dass erstere den letzteren angepasst wird.

#### 4.6.1.2 *Der Boten-Text*

Derselbe Vorgang lässt sich auch am Boten-Text Ex 23,20-33 zeigen. Die Boten-Texte bilden eine Redaktionsschicht, die sich von Ex 3 bis Ri 5,23 erstreckt, NEEF und BLUM sprechen von einer „Mal’ak-Bearbeitung“ der Texte.<sup>168</sup> Als Gemeinsamkeiten der Boten-Texte ab Ex 23 nennt NEEF:<sup>169</sup>

- Der Bote tritt als Gesandter Gottes auf und übernimmt Leiter- und Beschützerfunktion.
- Die Stellen „begegnen in einem Kontext, in dem das Verbot des Bundeschließens mit anderen Völkern betont wird“.
- Die Texte sind mit ihrem jeweiligen Kontext nicht fest verankert, sondern als redaktionelle Erweiterungen identifizierbar.
- „Der Engel wird zum Bürgen der Gegenwart Gottes.“

Soweit besteht Konsens, anders sieht es aus bei der Bestimmung des Verhältnisses zum Dtn. Nach NEEF zeigt „eine genaue Wortschatzanalyse ..., daß größere Teile dieser Rede [Ex 23,20-33] vordeuteronomisch und jedenfalls vom Deuteronomium unabhängig sind. Sie ist im Ganzen als protodeutero-

<sup>167</sup> Ähnlich BUCHHOLZ, Älteste 53.

<sup>168</sup> NEEF, Engel 71 zählt dazu Ex 23,20-33; 32,34; 33,2; Ri 2,1-5; 5,23. BLUM, Pentateuch 365 nennt „Ex 14,19a; 23,20ff.\*; (32,34aß) 33,2.3b\*.4; 34,11-27 und Ri 2,1-5“.

<sup>169</sup> NEEF, aaO. 71-73.



nomisch zu charakterisieren.<sup>170</sup> NOTH hält den Abschnitt dagegen für deuteronomistisch.<sup>171</sup> Nach BLUM setzt der Boten-Text sowohl das DtrG als auch die KD-Komposition des Tetrateuch voraus, nicht aber die P-Komposition und die von ihm so genannte Jos-24-Schicht.<sup>172</sup>

Vieles spricht für die Ansicht BLUMS. Die von NEEF angestellten Wortschatzanalysen beweisen bestenfalls, dass Dtn 7 und Ex 23,20-33 nicht von derselben Hand stammen, doch die thematische und kompositionelle Verwandtschaft — und die ist, wie BLUM m.E. zu Recht gesehen hat<sup>173</sup>, redaktionskritisch entscheidend — ist damit nicht erledigt.<sup>174</sup> Die Analogie in der Kompositionslogik ist, wie JOHNSTONE beobachtet hat, schlagend: "Ex 23,20-33 functions in a way similar to Deut 27f." Hier wie dort werde das Gesetzeskorpus durch eine Paränese "promising the blessing of the covenant on an obedient people and threatening the curse on a disobedient people's apostasy" abgeschlossen, d.h. das Bundesbuch wird in Analogie zum Dtn und im Sinne des Dtn erweitert.<sup>175</sup>

#### 4.6.1.3 Die Erlaubnis, den Berg zu besteigen

Der letzte Abschnitt, den wir der dtr Überarbeitung der Gottesberg-Perikope zurechnen, ist 19,13f, die Erlaubnis an das Volk, den Berg zu besteigen. Da wir die zahlreichen, auf Harmonisierung mit dem unmittelbaren Kontext abzielenden Vorschläge nicht akzeptieren konnten, müssen wir Zweck und Absicht des Einschubs neu bestimmen. Man kann zunächst der Arbeitshypothese nachgehen, die Erlaubnis sei Ankündigung einer verloren gegangenen Erzählung vom Aufstieg des Volkes. Doch muss man dann erheblichen Textausfall postulieren, denn nicht nur der Aufstieg, sondern auch der Abstieg des Volkes wäre dann verloren gegangen — ganz zu schweigen von einem Bericht über das Geschehen auf dem Berg. Warum bei soviel Textverlust ausgerechnet das Sätzchen 19,13f überlebt haben soll, bleibt unerklärlich. Also muss die Erklärung in der anderen Richtung gesucht werden — das Stück ist spät eingefügt. Aber warum? Aus dem unmittelbaren Kontext ergibt sich überhaupt keine Notwendigkeit für eine derartige Maßnahme.

<sup>170</sup> AaO. 73f.

<sup>171</sup> NOTH, Exodus 156: "im allgemeinen deuteronomistisches Gepräge".

<sup>172</sup> BLUM, Pentateuch 377. Vgl. auch aaO. 371: "Was hindert daran, die Mal'ak-Texte mit ihrem Eigenprofil (neben Dtn 7) einem relativ späten Zweig innerhalb dieser »Bewegung« [der dtr] zuzuordnen — wie es ihrem redaktionellen Ort entspräche...?" Nichts (s.u. S. 174)!

<sup>173</sup> BLUM, aaO. 365.

<sup>174</sup> Auch auf Wortschatzebene ist NEEFs Position bestreitbar. Man betrachte nur die Distribution der theologischen Verwendung von מִלְאָכָה, *Falle*: Ex 23,33; 34,12; Dtn 7,16 und Jos 23,13 — allesamt dtr Zentraltex-te. Vgl. z.B. JOHNSTONE, Analogy 25: "the parallels to Deut 7 seem to be particularly close".

<sup>175</sup> JOHNSTONE, aaO. 25f.

Wenn überhaupt, dann ergibt sich ein sinnvoller Grund aus dem weiteren Kontext. Dtn 5 in seiner noch unmodifizierten Form — also ohne 5,5 — entfaltet eine Szenerie, wonach das Volk den Berg bestiegen und dort den Dekalog gehört habe (Volk-oben-Typ). Die Einfügung Ex 19,13f lässt sich m.E. am besten als topologische Angleichung der Gottesberg-Theophanie an die Horeb-Theophanie erklären. Die Erzählung als Ganze konnte nicht mehr angeglichen werden, denn dazu hätte sie komplett neu geschrieben werden müssen, also sollte mit Hilfe der eingeschobenen Erlaubnis der Eindruck erweckt werden, beide Darstellungen seien im Wesentlichen gleich.<sup>176</sup>

#### 4.6.1.4 Gottesberg-Perikope und Wüstenwanderung im Überblick

Die getätigten Analysen haben zwangsläufig Konsequenzen für das Verständnis des Verhältnisses der Bücher Dtn-2Kön zum nichtpriesterlichen Tetrateuch. Die Gottesberg-Perikope zeigt — so viel ist sicher — deutliche Spuren einer Überarbeitung, die die EG-Erzählung mit den Büchern Dtn, Jos und Ri verbindet, oder anders ausgedrückt, sie dtr überarbeitet. Diese Überarbeitung hat sich in der mittleren Gottesberg-Perikope in den Ältesten-Texten Ex 19,7b; 24,13-14, im Boten-Text Ex 23,20-33 und im kurzen Fragment 19,13f niedergeschlagen. Ob diese Einfügungen von ein und derselben Hand stammen, kann offen bleiben — wichtig ist allein ihre relative Zusammengehörigkeit als dtr Überarbeitungen der mittleren Gottesberg-Perikope. Da kaum anzunehmen ist, dass sich die dtr Redaktion nur auf diesen Bereich erstreckt hat, sollen nun Wüstenwanderung und Gottesberg-Perikope daraufhin untersucht werden, ob sich dort weitere redaktionelle Phänomene finden lassen, die denen in Ex 19-24 vergleichbar sind. Wir beschränken uns dabei auf einige Beobachtungen, Vollständigkeit wird nicht angestrebt.

Den Josua-Text Ex 32,17-18 haben wir bereits angesprochen. Als Korrelat zu 24,13-14 gehört er sicher in die dtr Überarbeitung. Die sprachlichen Parallelen führen von diesem Text sofort zum Amalek-Kampf Ex 17,8-16. Die Zugehörigkeit der Amalek-Episode zur dtr Überarbeitung ergibt sich überdies aus dem Auftreten von Josua, sowie Aaron und Hur (17,10) — eben jenen Personen, die auch im Ältesten-Text Ex 24,13-14 die Hauptrolle spielen, und schließlich aus der Tatsache, dass dieser Episode zwar nirgendwo im nichtpriesterlichen Tetrateuch, sehr wohl aber in Dtn 25,17-19 gedacht wird. Weitere dtr Merkmale sind die Niederschrift des Geschehens (vgl. Dtn 31,9.24) und die Tradierung an Josua (vgl. Dtn 31,1-8).<sup>177</sup>

<sup>176</sup> Auch die synonyme Verwendung von *Jobel* und *Schofar* deutet auf dtr Hände (vgl. Jos 6,5).

<sup>177</sup> Die meisten Ausleger ordnen die Szene dem Jahwisten zu (NOTH, Exodus 112f; SCHARBERT, Exodus 73ff, vgl. auch den Überblick bei BLUM, Pentateuch 153, Anm. 225). Doch wie kann ein Erzähler eine derart wichtige Figur wie Josua ohne angemessene Einführung urplötzlich agieren lassen? Alle Ausleger weisen darauf hin, dass Josua eben

Ein weiterer dtr Text ist die Einsetzung der Leviten in Ex 32,26-29. Die vordtr Gottesberg-Perikope kennt und braucht keine Priester, weder levitische noch aaronidische. Dementsprechend treten die Leviten auch nur hier im nichtpriesterlichen Tetrateuch auf und verschwinden sogleich wieder — eine literarische Technik, die inzwischen hinlänglich bekannt ist.<sup>178</sup> Die Notwendigkeit der Einsetzung der Leviten in das Priesteramt ergibt sich schlicht aus dem vorgegebenen Tatbestand in Dtn. Dort sind die Leviten — und nur die Leviten — Priester des Volkes Israel.

Das nächste größere Stück ist Ex 33,1-6. Es ist sicherlich nicht einheitlich, aber vordtr ist nichts daran. Die ehemals selbständige EG-Erzählung kennt nicht nur keine Landnahme, sie kennt auch keine Erzväter (33,1). Gleich nach den Erzvätern werden wieder Bote und Landnahme erwähnt (33,2f). Die Ankündigung Jhwhs, nicht inmitten Israels ins Land zu gehen, korreliert mit der Ankündigung des vorangehenden Boten. Massivster dtr Eintrag ist jedoch der *“Berg Horeb”* in 33,6. Hier erhält der Gottesberg einen Namen, der aber in der EG-Erzählung ein Fremdling ist — er stammt aus der dtr Literatur und ist dort der Name der Region, in der der Berg der Gottesbegegnung liegt.<sup>179</sup>

Das bringt uns auf die Massa-Meriba-Episode Ex 17,1-7. Das Auftreten der Ältesten in der Ödnis (בְּזִנְיָה) — in dieser Kombination! — legt die Spur, beides ist aus Dtn 5 bestens bekannt. Vielfach wird erwogen, eine oder gar zwei Grundschichten zu rekonstruieren, denen die dtr Elemente fehlen,<sup>180</sup> der Erfolg dieser Bemühungen ist jedoch zweifelhaft. Aber auch eine von allen

---

aus dem gleichnamigen Buch bekannt sei, aber das ist keine Erklärung für das erzähltechnische Problem. Hier liegt vielmehr ein typisches redaktionelles Phänomen vor. Dem späteren Hauptakteur Josua wird seine prominente Rolle — literargeschichtlich spät — erzählerisch früh beigelegt.

<sup>178</sup> NOTH, Exodus 205f; SCHARBERT, Exodus 124; BLUM, Pentateuch 56 fragen zu Recht, wo die Leviten bei der Verehrung des goldenen Kalbes waren. Der Levitentext lässt auch in dieser Hinsicht jegliche erzählerische Folgerichtigkeit vermissen. NOTH hat ihn deshalb konsequenterweise als “sekundären Abschnitt” bezeichnet. SCHARBERT rechnet ihn dagegen zum Elohisten (aaO. 122), obwohl er das erzählerische Problem noch schärfer erkennt: “Mose bestraft 3000 Anbeter des Goldenen Kalbs mit dem Tod, lässt aber den Hauptschuldigen, seinen Bruder Aaron, unbehelligt” (aaO. 5).

<sup>179</sup> Zur Problematik *Gottesberg-Horeb-Sinai* s.u. c. 5.2.2.

<sup>180</sup> Überblick bei SCHMIDT, ESM 99f, Anm. 136 und 100, Anm. 137; BLUM, Pentateuch 147, Anm. 199. SCHARBERT, Exodus 72f hält die Episode für jahwistisch mit dtr Ergänzungen, NOTH, Exodus 111 vermutet zwei Versionen (J und E), “obwohl es an positiven Merkmalen dafür fehlt”. BLUM, Pentateuch 148-152 ordnet die Episode KD zu. Die vielfach beobachteten dtr Elemente seien keine redaktionellen Ergänzungen, sondern Teil des ursprünglichen Textes. Dem ist zuzustimmen.

„dtr Zusätzen“ bereinigte Version gibt keinerlei Hinweis darauf, dass sie einmal mit der EG-Erzählung verkoppelt war.<sup>181</sup>

In der vorderen Gottesberg-Perikope treten die Ältesten einmal kurz auf, und zwar in Ex 18,12. Wieder ist ihr — und Aarons — Erscheinen unvermittelt und endet ebenso abrupt. Die dtr Redaktion hat hier zwei ihrer Hauptprotagonisten in die zur EG-Erzählung gehörende Episode eingetragen, den Leviten Aaron (Ex 4,14-17.27-31) und die Ältesten. Sie repräsentieren neben Mose/Josua die gemeindeleitende Elite Israels (vgl. Dtn 31).<sup>182</sup>

Der Abschnitt Ex 34,10-27 gehört zu den umstrittensten im Pentateuch. Eine Gruppe von Forschern hält die Gebotsreihe für einen frühen Text, wobei die Datierung zwischen vorstaatlicher Zeit und 9. Jh. schwankt.<sup>183</sup> Andere Autoren sehen demgegenüber in der Gebotsreihe ein spätes, rein literarisches Produkt, das für seinen Kontext — den zweiten Vertragsabschluss — eigens geschaffen wurde.<sup>184</sup> BLUM ordnet den Abschnitt den sog. Mal'ak-Texten zu, obwohl diese Gestalt hier gar nicht vorkommt. Doch die motivlichen Parallelen sind so eng, dass die Zusammenstellung unvermeidlich ist — um nur einige zu nennen: die Vertreibung der Fremdvölker (34,11), das Verbot eines Vertragsabschlusses (34,12.15), die Warnung vor der Falle (34,12), die Vertreibung der Völker und die Ausweitung der Grenzen (34,24). Die Frage ist, ob die wenigen, zumeist minimalen terminologischen Abweichungen von anderen dtr Texten es rechtfertigen, 34,10-27 von diesen abzurücken.

Meist wurden die sprachlichen Besonderheiten als Indiz für eine frühe Entstehung gewertet, wogegen BLUM ausführlich Stellung bezogen hat.<sup>185</sup> Neuerdings schlägt das Pendel der Datierung in die andere Richtung aus. SCHMITT hat beobachtet, dass in Ri 2,1 כְּרִית und עֹלָם nebeneinander gebraucht werden und in Ex 34,10 der priesterliche Fachterminus כָּרָא vorkommt: „Hier zeigt sich somit eine Theologie, die an einer Vereinigung

<sup>181</sup> In ihrer jetzigen kompositionellen Stellung sind Amalek und Midian/Jithro ohne Zweifel als Antitypen nebeneinandergestellt (BLUM, Pentateuch 163; SCHART, Konflikt 200f). Die konzeptionelle Antitypik wird jedoch nicht durch erzählerische Verknüpfungen gestützt, sodass eine gemeinsame Herkunft unwahrscheinlich ist (BLUM, aaO. 155).

<sup>182</sup> Ähnlich BUCHHOLZ, Älteste 49f.

<sup>183</sup> Z.B. NOTH, Exodus 213-216; SCHARBERT, Exodus 128f. Sie halten den Grundbestand für jahwistisch, während die fraglos dtr Stellen spätere Zusätze seien. ZENGER, Sinai-theophanie 200 weist alles dem Jehowisten zu. Nach HALBE, Privilegrecht 510-522 reicht der Grundbestand in vorstaatliche Zeit zurück und wurde vom Jahwisten aufgegriffen (aaO. 287-301, ähnlich auch BRAULIK, Deuteronomium 10). CRÜSEMAN, Tora 150f bringt die Gebotsreihe mit Elia und den Protestbewegungen des 9. Jh.s in Verbindung.

<sup>184</sup> HÖLSCHER, Geschichtsschreibung 313.321; PERLITT, Bundestheologie 205.211; KAISER, Grundriß 80; AURELIUS, Mose 117f; LEVIN, Jahwist 368; SCHMITT, Identität 261; JOHNSTONE, Analogy 28; BLUM, Pentateuch 365-377 und DERS., Privilegrecht.

<sup>185</sup> BLUM, aaO. 370-374. Neue Argumente bringt CRÜSEMAN, Tora 150f vor, die BLUM, Privilegrecht 351f mit Anm. 23 m.E. zu Recht abermals widerlegt.

priesterlicher und deuteronomistischer Tradition interessiert ist.<sup>186</sup> Die מלאך-Texte gehörten dann in die Endredaktion des Pentateuch, also ins späte 4. Jh.<sup>187</sup> Hier erhebt sich die Frage, ob das Auftreten von deuteronomistisch-priesterlicher Mischterminologie genügt, einem Text eine harmonisierende Absicht zu bescheinigen. Eine solche Tendenz muss sich in Inhalten und Intentionen bemerkbar machen, die Mischterminologie allein sagt noch nichts über die Funktion eines Textes. Das Vorkommen priesterlicher Termini in den מלאך-Texten belegt allenfalls, dass der Autor jener Texte die Priesterschrift kannte und / oder mit Priestern Kontakt hatte — mehr nicht. Mit welcher Absicht diese Terminologie hier eingesetzt wird, steht auf einem anderen Blatt. M.E. zeigen die מלאך-Texte keine Tendenz, priesterliche und deuteronomistische Theologie ausgleichen zu wollen. Inhaltlich geht es in diesen Texten vielmehr um "Abgrenzungsstrategien gegenüber den Völkern, die für das Deuteronomium charakteristisch sind", wie SCHMITT selbst betont.<sup>188</sup> Man sollte von der Zuweisung dieser Textgruppe zur Pentateuch-Endredaktion besser Abstand nehmen.

Gleichwohl sind die sprachlichen Beobachtungen SCHMITTS nicht von der Hand zu weisen. Sie deuten in der Tat auf eine relativ späte Entstehung der Texte. Im Übrigen besteht keinerlei Zwang, die hier vorgeschlagene dtr Redaktion einer einzigen Hand zuzuschreiben. Es ist sogar wahrscheinlich, dass die Einfügung der מלאך-Texte zu einem späten Zeitpunkt innerhalb der Phase der dtr Bearbeitung erfolgte. Und so bleibt auch für die Gebotsreihe Ex 34,10-27 nur der Schluss, der auch für die Boten-Texte gilt: Nichts hindert daran, sie einer "relativ späten" dtr Hand zuzuschreiben.<sup>189</sup>

Diese Zuordnung vermag auch den kompositorischen Sinn des Abschnitts zu erhellen. In der vor-dtr Gottesberg-Perikope erfolgte der Vertragsabschluss auf der Basis des Bundesbuches (24,7-8), also von Bestimmungen, die zwar nicht in jeder Hinsicht mit dem Dtn konkurrieren, aber doch einer anderen Tradition entstammen. Die dtr Redaktoren haben (1) einen zweiten Vertragsabschluss eingeführt und (2) diesem Vertrag eine Sammlung ihrer kultpolitischen Zentralanliegen zu Grunde gelegt. Resultat der Gottesbegegnung am Berg ist nunmehr allein der zweite Vertrag, aber dessen Vertragstext ist nicht das Bundesbuch, sondern allein die kultpolitische Gebotsreihe in ihrer dtr Ausrichtung. Der Ausbau der Erzählung von der Übergabe der zweiten Tafeln zum zweiten Vertragsabschluss mitsamt neuem Vertragstext

<sup>186</sup> SCHMITT, Identität 261f.

<sup>187</sup> Zur Schlussredaktion des Pentateuch und den diesbezüglichen Vorschlägen von SCHMITT s.u. S. 231f. 234ff.

<sup>188</sup> SCHMITT, aaO. 261. Der mitwandernde Bote ist, wenn man ihn schon zu P in Beziehung setzen will, als Gegenkonzept zum mitwandernden Kultzelt zu verstehen (s.u. S. 197).

<sup>189</sup> BLUM, aaO. 371. Ähnlich auch die o.g. Autoren, die Ex 34 für ein rein literarisches Produkt halten (s.o. S. 169f mit Anm. 172).

führt zu einer erheblichen Entwertung des ersten.<sup>190</sup> Das ist freilich von den dtr Redaktoren so gewollt, denn dadurch verliert das Bundesbuch die zentrale Rolle, die es in der EG-Erzählung einnimmt. Umgekehrt steigt natürlich die Bedeutung des anderen als Vertragstext fungierenden Gesetzeskorpus, dessen Vertrag nicht gebrochen wurde — des Deuteronomiums.

Eine weitere Anpassung an das Dtn finden wir in der Erzählung vom Aufbruch vom „*Berg Jhwhs*“ Num 10,29-36, durch die die EG-Erzählung mit der Landnahme-Erzählung verbunden wird. Die Bundeslade (10,33) tritt völlig unvermittelt auf, weder ihr Gebrauch noch ihre Herstellung wird im Vorkontext je erwähnt. Sie ist — wie schon Josua, die Ältesten und der Horeb — aus dem Dtn in den nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch gewandert, um — ebenso wie die anderen — am legitimationsträchtigen Gottesberg bereits präsent zu sein.<sup>191</sup>

Num 20,14-21, die Auseinandersetzung mit Edom und dessen Umgehung, Num 21,1-3, der Kampf mit dem König von Arad, sowie Num 21,10-35, die Niederwerfung der Könige Sihon und Og, stellen den Prolog zur Landnahme dar. Insbesondere die Kämpfe mit Sihon und Og werden in Dtn und Jos immer wieder aufgenommen (Dtn 1,4; 2,26-3,17; 4,46-49; Jos 2,10; 24,8). Die Thematik erweist sich als dem Dtn zugehörig, und der umfassende Geschichtsrückblick Num 20,15f setzt den Aufriss des Tetrateuch bereits weitgehend voraus, ist also sehr spät.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> In gewisser Weise ähnlich sieht PERLITT, Bundestheologie 231f die Verhältnisse: „Ex 34 bietet demgegenüber [Ex 19; 24] in der Tat die 'einzige Gottesoffenbarung am Sinai'“. Das eingebettete Zitat stammt aus WELLHAUSEN, Composition 84, der damit die frühe, jahwistische Herkunft des Kapitels umschrieb. PERLITT nimmt das Zitat polemisch auf: die Einzigartigkeit der Ereignisse in Ex 34 sei nicht auf separate Entstehung zurückzuführen, sondern als bewusste Absetzung vom — erzählerisch und literarhistorisch — Früheren.

<sup>191</sup> NOTH, Numeri 71 verwirft die gängige These, wonach die Erzählung von der Herstellung der Lade ausgefallen sei und meint, dass die „bekannte Lade hier ohne Einführung einfach als vorhanden vorausgesetzt ist“. Gleichwohl soll der Vers (mit Ausnahme von בְּיָמָיו) zu J gehören. Doch ist es kaum glaubhaft, dass ein durchgehendes Erzählwerk so arbeitet. SCHARBERT, Numeri 46 will daher den Gesamtausdruck „*Lade des Vertrags Jhwhs*“ als spätere Einfügung verstehen. BLUM, Pentateuch 135-140 hat demgegenüber gezeigt, dass der gesamte Abschnitt (außer v.34) Bezüge entfaltet, die allesamt im Dtn und den nachfolgenden Büchern ihren Bezugspunkt haben (Lade, Vertrag, Ruhe, Jhwh als Helfer im Krieg etc.).

<sup>192</sup> Für die Texte Num 20,14-21; 21,1-3.10-35 trifft m.E. die These von ROSE und VAN SETERS zu: Sie sind von Dtn 1-3 abhängig, vgl. ROSE, Deuteronomist 311.314f. Ähnlich, wenn auch differenzierter BLUM, Pentateuch 118-121 zu Num 20,14-21 (insb. aaO. 121), aaO. 121f zu Num 21,1-3, aaO. 124-130 zu Num 21,10-20 (insb. aaO. 127) und 21,21-35. Ähnlich RÖMER, Väter 552. Dagegen wollen NOTH, Numeri 131; SCHARBERT, Numeri 81 Num 20,14-21 auf J und E aufteilen, obwohl NOTH zugesteht: „Es fehlt auch fast ganz an sicheren Merkmalen für J bzw. E“. Num 21,10-20 ist nach NOTH, aaO. 139

#### 4.6.1.5 Das Blockmodell des *dtr Enneateuch* (*dtrGG*)

Fassen wir das Ergebnis zusammen: Mit einer Reihe von redaktionellen Eingriffen wird die ehemals selbständige Exodus-Gottesberg-Erzählung mit der *dtr* Literatur verbunden, oder besser ausgedrückt: Die Einfügung der EG-Erzählung ist Teil jenes Prozesses, der das *dtrGG* schuf. Das Kürzel *dtrGG* bedeutet "deuteronomistisches Großes Geschichtswerk". Im Unterschied zum Siglum *DtrG*, das ein Erzählwerk bezeichnet, welches mit Dtn 1 begonnen haben soll, besagt *dtrGG*, dass der Beginn jenes Geschichtswerks mit dem Anfang der EG-Erzählung identisch ist.<sup>193</sup> Die EG-Erzählung war eine jener Quellen, die der Verfasser des *dtrGG* benutzte, als er sein Werk schuf.

Das hier vorgeschlagene Textmodell schließt sich an die Forschungsrichtung an, nach der die Schaffung des nichtpriesterschriftlichen Geschichtswerks Gen-2Kön zuerst und in einem zweiten Schritt die Vereinigung mit der Priesterschrift erfolgte.<sup>194</sup> BLUM hat dies als "einen gewissen Trend der jüngeren Forschung" bezeichnet, aber sogleich hinzugefügt, dass sich hinter diesem grundsätzlichen Konsens doch sehr unterschiedliche Vorstellungen im Einzelnen verbergen.<sup>195</sup> Unser Entwurf ist sicherlich nicht vereinbar mit einem Textmodell, welches den Tetrateuch insgesamt von einem bereits vorhandenen *DtrG* abhängig machen will<sup>196</sup>, und schon gar nicht mit einem Textmodell, das die Quellentheorie zur Grundlage hat.<sup>197</sup> Vielmehr haben die EG-Erzählung und sicher auch die nichtpriesterschriftliche Vätergeschichte der Genesis eine je eigene Literargeschichte, die erst ab einem gewissen Stadium mit den anderen literarischen Komplexen Wüstenwanderung und Landnahme zusammengewachsen ist.

Am weitesten konvergieren unsere Überlegungen mit denen von R. RENDTORFF.<sup>198</sup> Danach waren die einzelnen Themenkomplexe des Pentateuch (Urgeschichte, Vätergeschichte, Exodus, Sinai, Wüstenwanderung, Landnahme) zunächst selbständige Einheiten, er nennt sie *Größere Einhei-*

---

"redaktionelles Werk", während 21,21-32 zu E gehöre — Kriterium ist der Ausdruck "Amoriter" (aaO. 142, zu diesem Argument vgl. HOUTMAN, Pentateuch 392). SCHARBERT, aaO. 83 folgt NOTH im Wesentlichen.

<sup>193</sup> Zur Terminologie vgl. auch ZENGER, Einleitung 75. Neben *dtrGG* werden wir im Folgenden das Kürzel *DtrG* immer dann verwenden, wenn wir Forschungspositionen diskutieren, die von einem Werk ausgehen, das von Dtn 1 bis 2Kön 25 reichte.

<sup>194</sup> Vgl. die Darstellung des Problems bei ZENGER, Einleitung 68-75; KAISER, Grundriß 53-57. WELLHAUSEN vertrat die Priorität der Dtn-Einbindung, NOTH dagegen die der P-Redaktion.

<sup>195</sup> BLUM, Pentateuch 208 mit Referat der verschiedenen Vorschläge.

<sup>196</sup> VAN SETERS, Moses; WHYBRAY, Making; ROSE, Deuteronomist; BLUM, Pentateuch.

<sup>197</sup> So z.B. WEIMAR, Pentateuch 162-172, insb. 169f; WEIPPERT, Fragen 432-434. Ablehnend zuletzt wieder FRITZ, Entstehung 20.

<sup>198</sup> RENDTORFF, Problem 154-158; DERS., Einführung 170-173.

ten. Aus unserer Sicht können wir dies insofern bestätigen, als in den vordtr Schichten der Gottesberg-Perikope zu keinem der anderen Themenkomplexe eine Verbindung besteht — mit Ausnahme der Exodus-Erzählung. Zwar konzediert auch RENDTORFF, dass dies “für die Exodusüberlieferung und die Sinaiperikope” nicht “im gleichen Maße” gelte, von einer ursprünglich selbständigen Sinaiüberlieferung will er dennoch nicht abrücken.<sup>199</sup> Die übergreifende vorpriesterliche Redaktion stellt sich nach RENDTORFF so dar:<sup>200</sup>

“Die deuteronomisch-deuteronomistischen Kreise, die an der Gestaltung der folgenden Bücher maßgeblich beteiligt waren, haben auch den Aufriß des Pentateuch wesentlich mitgestaltet. Hier wie dort haben sie ältere Überlieferungen unterschiedlicher Art theologisch bearbeitet und interpretiert. Der Übergang vom Pentateuch zu den folgenden Büchern bedeutete für ihre Arbeit zunächst keinen grundsätzlichen Einschnitt. Später wurden jedoch die ersten fünf Bücher als selbständige Größe betrachtet und behandelt.”

Diese Sicht der Dinge können wir aus unserer Analyse der Gottesberg-Perikope und ihres narrativen Umfelds voll und ganz bestätigen. Zwar arbeitet RENDTORFF nach einem überlieferungsgeschichtlichen Modell, das von den kleinsten Einheiten ausgeht, und setzt diese Methode der literarkritischen entgegen: “Die beiden Methoden sind also in ihrem Ansatzpunkt und in der Richtung ihrer Fragestellung einander entgegengesetzt.” Doch schränkt er sogleich ein: “Dies muß nun keineswegs bedeuten, daß sie auch zu entgegengesetzten Ergebnissen kommen.”<sup>201</sup> Und in der Tat, die vorliegende Arbeit, die ganz und gar einem literarischen Ansatz verpflichtet ist, kommt im Wesentlichen zu ähnlichen Ergebnissen wie RENDTORFF. Wenn Literarkritik ohne vorgängige Festlegung auf die Ermittlung von durchlaufenden Quellen betrieben wird, dann kann sie auch textadäquate Ergebnisse erzielen.

Abschließend ergibt sich eine Anfrage an die überlieferungsgeschichtliche Forschung. Nach unserem Verständnis sind die *Größeren Einheiten* kein Phänomen der vorliterarischen Überlieferung, sondern der literarischen.<sup>202</sup>

#### 4.6.1.6 Der Entwurf von J. Van Seters

Die soeben entwickelte These tangiert in erheblichem Maße die neuerdings geführte Diskussion um das chronologische Verhältnis von “Deuteronomist

<sup>199</sup> RENDTORFF, Einführung 170.

<sup>200</sup> AaO. 173.

<sup>201</sup> RENDTORFF, Problem 1.

<sup>202</sup> Die älteren überlieferungsgeschichtlichen Modelle gingen von der Existenz durchlaufender Quellenschriften aus. Die von vielen erkannte relative Unverbundenheit der Themen (Forschungsgeschichte bei SCHMID, Mose 40-42) musste daher überlieferungsgeschichtlich erklärt werden (vgl. den *locus classicus* NOTH, ÜP §7 48-67). Die Erkenntnis, dass es diese durchlaufenden Quellenschriften nicht gibt, vereinfacht auch in dieser Hinsicht die teilweise sehr komplizierten älteren Überlegungen (Forschungsgeschichte bei NICHOLSON, Exodus 19-34): Die relative Selbständigkeit der *Größeren Einheiten* beruht schlicht auf ihrer separaten literarischen Entstehung.



und Jahwist”<sup>203</sup>. Wir führen die Auseinandersetzung im Folgenden mit einem der Hauptprotagonisten der These, dass der “Jahwist” von der Darstellung des Deuteronomiums abhängig und als Prolog zum DtrG konzipiert sei. VAN SETERS hat in seiner jüngsten Studie einen ausführlichen Vergleich von Ex 19ff mit Dtn 4,5 durchgeführt und damit seine These erneut begründen wollen.<sup>204</sup> Wir diskutieren im Folgenden seine Vergleiche, müssen uns aber vorher in Erinnerung rufen, dass bei VAN SETERS abgesehen von Ex 19,12-13e; 19,20-20,17 und 24,15b-18a der gesamte Textbestand als jahwistisch gilt.

VAN SETERS eröffnet seinen Vergleich mit der zweifellos zutreffenden Beobachtung, dass die Darstellungen von Dtn 4 und Dtn 5 keine Erzählungen der Ereignisse sind, sondern spätere Rekapitulationen, die dem eigentlichen Ziel der Darstellung, Ermahnung zu sein, ein- und untergeordnet sind.<sup>205</sup> Man könnte die Diskussion an dieser Stelle bereits abbrechen, weil VAN SETERS damit das entscheidende Argument zur Widerlegung seiner eigenen These selbst liefert — doch verfolgen wir seine Argumentation weiter. Er behauptet, die Selbstverpflichtung des Volkes in Ex 19,8 setze die Mitteilung der Gebote als bereits erfolgt voraus. Die Darstellung in Ex 19f bringe die Abfolge der Ereignisse durcheinander. Ursache für die diese Verwirrung sei, dass der Jahwist die ebenfalls verkehrte Darstellung der Ereignisse in Dtn 4,5 als Vorlage benutzt habe. Was dort wegen des rekapitulativen Charakters verständlich sei, werde in Ex 19f zum Problem:<sup>206</sup>

“For Deuteronomy, the exhortation to keep the commandments preceding the actual description of the giving of the law is no problem since the style of presentation in Deuteronomy 4 and 5 is recapitulation long after the event. But for Exodus 19, which purports to be a description of the event itself, this creates havoc with the temporal sequence of events. I believe one must explain this by the possibility that the author of Exodus 19 depended too heavily upon Deuteronomy for his structuring of the introductory dialogue and disregarded the narrative consequences.”

Schon die Beobachtungen im Kleinen rufen Widerspruch hervor. In 19,8 antwortet das Volk auf die bedingte Verheißung von 19,5-6, d.h. auf die implizit damit verbundene Aufforderung. 19,3b-6 ist die Ouvertüre zum Folgenden und erzählerisch genau an der richtigen Stelle. Die Anfragen an VAN SETERS werden gravierender, wenn man sich der postulierten Abhängigkeit zuwendet. Der Deuteronomist habe eine Rekapitulation geschaffen, aber

<sup>203</sup> Vgl. das gleichnamige Buch von ROSE, sowie VAN SETERS, *Jahwist*; DERS., *Prologue*; DERS., *Moses*, ähnlich auch WHYBRAY, *Making* 232-242. LEVINS *Jahwist* ist zwar nachdeuteronomisch, weil er die Kultzentralisation bewusst ablehnt, aber vorderdeuteronomistisch, weil das DtrG den Jahwisten voraussetzt (*Jahwist* 430-435).

<sup>204</sup> VAN SETERS, *Moses* 270-286.

<sup>205</sup> VAN SETERS, aaO. 273: “...historical recapitulation of events as a basis for exhortation is a regular feature of Deuteronomy”. Vgl. auch LEVENSON, *Sinai and Zion* 81: “The goal of this speech ... is to induce Israel to step into the position of the generation of Sinai, ... to actualize the past...”.

<sup>206</sup> VAN SETERS, aaO. 273.

nicht auf Basis von Ex 19ff, sondern auf Basis von — ja, was denn? Einer verloren gegangenen Schrift? Eines allgemein bekannten Stoffes? Der Jahwist hat dann tertiär wiederum eine Erzählung daraus geschaffen? Allein schon die Vorstellung, die Rekapitulation sei vor der Erzählung entstanden, ist kaum glaubhaft. Nimmt man hilfsweise an, es habe eine andere Erzählung mit der korrekten Abfolge der Ereignisse gegeben (die Basis für die Rekapitulation von Dtn 5), dann muss man sich fragen, warum der Jahwist sein Werk nicht auf Basis jenes anderen gestaltet hat. War sie ihm unbekannt? Das ist noch weniger glaubhaft, denn die Existenz einer Rekapitulation wie Dtn 5 setzt doch voraus, dass der Stoff, wenn er schon nicht im selben Werk an früherer Stelle gestanden haben soll, allgemein bekannt ist — anders müsste die Rekapitulation für jeden nur denkbaren Leser unverständlich bleiben. Man kann es drehen und wenden wie man will, die Sache ergibt nur einen Sinn, wenn die Abhängigkeit anders herum verläuft: Dtn 5 ist eine variierende und zugleich auslegende Rekapitulation von Ex 19f.

Die mehrfachen Auf- und Abstiege Moses in Ex 19ff sollen ebenfalls ein Beleg für die Sekundarität der Sinaietheophanie sein. Dtn 5 kenne, so VAN SETERS, das Bergbesteigungsmotiv nicht. Zwar seien 5,5.27.31 Hinweise darauf, erzählt werde jedoch im Dtn kein Aufstieg Moses. Erzählt würden dagegen mehrere Dialoge zwischen Jhwh und Mose. Der Jahwist habe nun diese mehrfachen Dialoge aufgenommen und mit jedem von ihnen je einen Auf- und Abstieg verbunden: "The complete artificiality of the mountain-climbing motif should make it clear that it is no part of the original tradition"<sup>207</sup>. Dazu ist zu sagen: Die Tatsache, dass Dtn 5 zwar beständig den Berg als Handlungsort voraussetzt, aber an keiner Stelle die Bewegungen der Akteure erzählt, sollte gerade nicht zu dem Schluss verleiten, der Berg sei sekundär. Ganz im Gegenteil, der Verfasser von Dtn 5 kann sich seine erzählerische Nachlässigkeit nur deshalb erlauben, weil der Berg seinen Lesern — auf Grund der Lektüre von Ex 19ff — selbstverständlich ist. Auch ist zwischen den Dialogen von Dtn 4.5 und den Auf- und Abstiegen Moses in Ex 19ff kein vernünftiger Zusammenhang zu erkennen.

Die Argumente VAN SETERS' können in der Sache nicht überzeugen, aber vielleicht werden sie verständlicher, wenn man auf einen bestimmten Punkt seiner Darlegungen achtet: "The solution to this problem of Moses' frequent trips does not lie in the proliferation of sources, either oral or written".<sup>208</sup> Darin ist ihm voll und ganz Recht zu geben, aber zwischen Quellenscheidung und Literarkritik besteht nun einmal — und das muss immer wieder gesagt werden — kein notwendiger Zusammenhang. Die Möglichkeit, dass der Text eine diachrone Differenzierung besitzt, die den traditionellen Quellenmodellen zuwider läuft, wird gar nicht erwogen. Daher ist auch seine

<sup>207</sup> VAN SETERS, aaO. 274.

<sup>208</sup> AaO.

Argumentation in Sachen Theophanie richtig und falsch zugleich.<sup>209</sup> Richtig, weil sie sich gegen die traditionelle Aufspaltung E = Sturm, J = Vulkan richtet, falsch, weil sie die dennoch vorhandenen literarischen Probleme nicht erklären kann.

Nächster Punkt ist die Gottesrede während der Theophanie. In Dtn 5 (ohne 5,5) ist die Sache klar: Jhwh spricht aus dem Feuer und das Volk hört den Dekalog. Anders in Ex 19f. Da nach VAN SETERS der Dekalog erst durch einen späteren priesterlichen Bearbeiter an seine Stelle gekommen ist, fehlt dort jegliche Wortoffenbarung an das Volk. Stattdessen versteht er 19,19 so: "... Moses would speak and God would answer him in the sound [of the trumpet]"<sup>210</sup>. Das Ziel der jahwistischen Theophanie-Darstellung sei mithin gar nicht die Gebotsübermittlung, sondern "a rather sophisticated etiology for the use of the shofar as symbolic of the divine presence".<sup>211</sup>

Man muss sicher zuerst fragen, ob die priesterliche Sprache in 20,11 hinreicht, den gesamten Dekalog einem späten priesterlichen Redaktor zuzuschlagen, zumal wenn 20,19 und 20,22 (Rückblick auf zuvor ergangene Anrede Jhwhs an das Volk) bei VAN SETERS im Unterschied zu HOSSFELD jahwistisch sein sollen. Zweitens ist fraglich, ob die Umvokalisierung zu שֹׁפָר hinreicht, die Stimme / den Schall mit dem Schofar zu verbinden, da gerade die Schofarstimme stets in der explizierenden und damit Zweideutigkeit ausschließenden *constructus*-Verbindung referenziert wird (19,16b.19a, ähnlich auch 19,13f). Schließlich ist zu bezweifeln, dass das Generalthema der Theophanie Ex 19f die kultische Verwendung des Schofars sein soll. Die theologische Deutungen, die der Text selber gibt, deuten in die Richtung *Befolgung des Gesetzes* und *Bewahren des Vertrags*. Wenn VAN SETERS eine Entwicklung konstatiert, die von direkter Wortwahrnehmung in Dtn 5 (ohne 5,5) zu abgeschwächter Wahrnehmung in Ex 19ff führt, dann muss man dies differenziert sehen. Bezogen auf den Endtext und bezogen auf den Text, den er als jahwistisch rekonstruiert, trifft dies zu. Vergleicht man aber frühere literargeschichtliche Stadien von Ex 19f mit Dtn 5, dann sieht die Sache anders aus.

Die Frage, ob ein bestimmter Abschnitt des Tetrateuch das Dtn voraussetzt, lässt sich nicht pauschal, sondern nur nach individueller Prüfung beantworten. Neben Texten, auf die das zutrifft, gibt es andere, für die es nicht gilt. Daher kann der nichtpriesterschriftliche Tetrateuch auch nicht pauschal als Prolog zu einem mit Dtn 1 beginnenden DtrG verstanden werden, wie VAN SETERS und einige andere es wollen. Die Verfasser der EG-Erzählung hatten ihr Werk nicht als Vorspann zu den Büchern Dtn ff geplant. Die dtr Redak-

<sup>209</sup> AaO. 275.

<sup>210</sup> AaO. 276.

<sup>211</sup> AaO. 277.

toren, die sie vor das Dtn setzten, haben sie erst dazu gemacht, wozu freilich beträchtliche Modifikationen notwendig waren.

Die Exegese der vorderen Sinaiperikope ermöglicht noch eine weitere Erkenntnis hinsichtlich der Thesen von VAN SETERS. Die Vorstellung eines sammelnden und gestaltenden Historikers mag mit der episodentartigen Struktur der Genesis möglicherweise noch in Einklang zu bringen sein, beim Buch Exodus aber und ganz gewiss bei der Sinaiperikope wird die Theorie unhaltbar. Dieser Textbereich hat ganz offenkundig mehrere gestaltende Hände erlebt, und dies ist mit der These, dass hier nur ein einzelner kreativer Historiker am Werke war, unvereinbar.

#### 4.6.2 Historischer Ort

Das oben entworfene Modell der Redaktionen und Fortschreibungen im nicht-priesterlichen Geschichtswerk verlangt nach einer historischen Verankerung. In welchem Stadium der nachexilischen Geschichte Israels geschah es, dass die dtr Tradenten die Exodus-Gottesberg-Erzählung in ihr Werk integrierten und diesem anpassten? Wann und wo haben die Ältesten ihre Vorrangstellung errungen? Um dies zu klären, müssen zunächst die politischen Rahmenbedingungen ermittelt werden, unter denen die literarische Produktion stattfand.

##### 4.6.2.1 Die politische Struktur des nachexilischen Judäa

Fundamental ist die Unterscheidung von persischer Zentralgewalt und judäischer Partikulargewalt (Selbstverwaltung).<sup>212</sup> Die erste ist hierarchisch gegliedert und basiert auf dem Territorialprinzip. Das gesamte persische Reich mit dem Großkönig an der Spitze ist zunächst unterteilt in *Satrapien*, die von einem *Satrapen* geleitet werden, und diese wiederum sind unterteilt in *Provinzen* (מְדִינָה), denen ein *Statthalter* (פָּחוּחַ) vorsteht. Die unterste Gebietseinheit ist der *Bezirk* (פְּלֶדָה) mit einem *Vorsteher* (שָׂר) an der Spitze. Die persische Provinzialverwaltung verfügt zudem über *Beamten* (סָגָנִים).

Neben dieser von oben kontrollierten Verwaltungsstruktur steht die judäische Selbstverwaltung. Sie ist im Unterschied zur Zentralverwaltung keine Gebietskörperschaft, sondern eine Personenkörperschaft. An ihrer Spitze steht ein Ältestenrat, dessen Mitglieder verschieden bezeichnet werden: *Notable* (חֲרִים), *Älteste Judas* (שְׂכֵי יְהוּדָיָה) oder *Häupter der Vater(häuser)* (הָאֲבוֹת). Diese Ältesten leiten und repräsentieren die Vaterhäuser (בֵּית-אֲבוֹת). Die Gesamtheit der Mitglieder wird als Volksversammlung (קָהָל) bezeichnet.

<sup>212</sup> WEINBERG, Partikulargewalt 25ff.

Der Ausdruck **קהל** bezeichnet dabei sowohl die aktuelle Zusammenkunft aller Mitglieder als auch das Gemeinwesen als Verwaltungs- und Rechtseinheit.<sup>213</sup>

Ein Unterschied zwischen den beiden Strukturen ist der Modus der Zugehörigkeit. Während zu einer persischen Gebietskörperschaft jede dort wohnende Person gehört, leitet sich die Zugehörigkeit zum **קהל** von der Abstammung ab. Eine Person kann nur Mitglied werden, wenn sie in einem agnatischen Abstammungsverhältnis zum Sippengründer steht, wobei die Abstammung allerdings auch fingiert sein kann.<sup>214</sup> Es besteht daher die Möglichkeit der Aufnahme durch Beitritt<sup>215</sup> und/oder Beschluss (Dtn 23,2-9; Jos 9; Esr

<sup>213</sup> Vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte II 472-474, ähnlich BLENKINSOPP, Society.

<sup>214</sup> Zum jüdischen Verwandtschaftssystem vgl. KIPPENBERG, Klassenbildung 23-41. Die früher weit verbreitete Ansicht, die Zugehörigkeit zum **קהל** beruhe auf religiöser Überzeugung, ist m.E. klar widerlegt, vgl. WEINBERG, Vorhellenismus 15; CRÜSEMANN, Israel 208-211; KIPPENBERG, Klassenbildung 40; BLENKINSOPP, Society 51; BLUM, Pentateuch 356 mit Anm. 85; WILLI, Juda 60f, anders z.B. DONNER, Geschichte II 431; HOSSFELD, Volk Gottes 128. ALBERTZ, Religionsgeschichte II 476 will vermitteln: Die Gola habe sich in Babylon religiös definiert und dieses Identitätsmerkmal bewahrt (vgl. dagegen aber BLENKINSOPP, aaO. 51 und s.u.). Neuerdings hat POLA, Priesterschrift 159-175 den Versuch unternommen, die alte Position zu repristinieren. Aber seine Argumente beweisen das Gegenteil dessen, was sie beweisen sollen. Dass neben Abraham auch seine Knechte in den Vertrag einbezogen werden (Gen 17,12, vgl. aaO. 169), zeigt m.E., dass der nachexilische Gemeindebegriff auf rechtlichen Beziehungen und Vereinbarungen basiert. Mit einer "bewußten geistigen Zuwendung" zu Jhwh (wo wird eine solche von Abrahams Knechten berichtet?) oder mit einem Israel *κατὰ πνεῦμα* (aaO. 161 und passim) hat das nichts zu tun. Vielmehr beweisen gerade solche Stellen, dass hier "gesellschaftliche Konstrukte" (BLUM, aaO. 356, Anm. 85) vorliegen. Dass BLUMS Position auf Basis "übergeordneter systematisch-theologischer Zusammenhänge" (POLA, aaO. 160) gewonnen ist, vermag ich nicht zu erkennen, und wird von POLA auch nicht belegt. Diese Anfrage muss man eher an POLA selbst richten, der die Kategorien *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* zum zentralen Instrument der Analyse des Volksbegriffs macht. Wären nicht — gerade bei diesem Gegenstand — sozialgeschichtliche Kategorien adäquater? Eine Parallele zur Konstituierung des nachexilischen Sippensystems ist die Neuordnung Athens durch Kleisthenes um die Wende vom 6. zum 5. Jh. (vgl. Hdt. hist. 5,66-69; KL. PAULY, Art. Kleisthenes 2. u. Art. Phratie). Bei allen Unterschieden zur Situation in Judäa — die Gemeinsamkeit, auf die es ankommt, ist, dass ein Sippensystem durch Beschluss und auf Grund politischer Interessen (gesellschaftliches Konstrukt!) geschaffen wird. Dies war und ist im Übrigen eine weit verbreitete Vorgehensweise (vgl. LEMCHE, Vorgeschichte 31: "Genealogiemaniplation"). Wir gebrauchen im Weiteren der Gewohnheit folgend den Ausdruck *Gemeinde*. Gemeint ist damit der Verband agnatischer Sippen, der zwar eine gemeinsame Kultausübung kennt, aber nicht primär religiös definiert ist ("bürgerliche" Gemeinde).

<sup>215</sup> ALBERTZ, aaO. 477 Anm. 45 spricht von der "Möglichkeit eines freiwilligen religiös bedingten Beitritts". Warum muss der freiwillige Beitritt notwendigerweise religiös bedingt gewesen sein? Kann nicht die Mitgliedschaft im **קהל** ökonomische oder rechtliche Vorteile geboten haben? Tatsache ist sicher, dass Eintretende die Verfassung der Rückkehrer-Gemeinde anerkennen mussten. Die umfasst aber nicht allein den kultisch-religiösen Bereich, sondern in erster Linie den rechtlich-politischen.

6,21; Neh 10,29). Die nachexilische Gemeinde nennt sich auch קְהָל הַגּוֹלָה, „Gemeinde der Verbannung“ (Esr 10,8) oder בְּנֵי הַגּוֹלָה, „Söhne der Verbannung“ (Esr 4,1; 6,19; 10,16 u.ö.). Damit ist eine zweite Zugehörigkeitsbestimmung genannt: Die Sippen dieser Gemeinde bestehen zunächst nur aus den Rückkehrern aus Babylon.<sup>216</sup>

„Das *bā ābā* der achämenidischen Zeit ist ein in den eigentümlichen Verhältnissen des Exils und der Repatriierung entstandener agnatischer Verband, der eine Anzahl miteinander (real oder fingiert) verwandter Familien vereinte...“

Die Rückkehrer aus Babylon bildeten auf dem Territorium der persischen Subprovinz Judäa<sup>217</sup> eine Selbstverwaltungsstruktur aus, zu der nur die Rückkehrer — oder durch Antrag und Beschluss nachträglich Aufgenommene — Zutritt hatten. Subprovinz und Gemeinde sind nicht identisch — letztere ist eine Personenkörperschaft auf dem Gebiet der Gebietskörperschaft. Neben den Mitgliedern der Rückkehrer-Gemeinde gibt es weitere Bewohner der Subprovinz ohne Möglichkeit der Partizipation an einem Selbstverwaltungsorgan, möglicherweise sogar weitere Gemeinden mit anderen Mitgliedsbedingungen.

Die Organisationsstruktur der Rückkehrer-Gemeinde, wie überhaupt das politische Prinzip, Selbst- und Provinzialverwaltung zu kombinieren, ist nun keine Besonderheit des nachexilischen Judäa. Wenn es auch mehrere Typen von Lokalautonomie im Achämenidenreich gab, so zeigt die Situation in Judäa keine aus dem Rahmen fallende Besonderheit.<sup>218</sup> Städte im achämenidischen Babylonien zeigen dieselben politischen und ökonomischen Strukturen:<sup>219</sup>

“Fully-fledged citizens were members of the popular assembly (*puhru*) attached to one or other of the temples, which had jurisdiction in the setting of family and property matters. The citizens took part in the rites of the particular temple and were entitled to a certain share of its income. ... Legally they were all considered to have equal rights and their status was hereditary. All these persons lived in the cities and owned land within the agricultural district adjoining the particular city, which was controlled by the local popular assembly.”

Das babylonische Institut (*puhru*) entspricht weitgehend dem jüdischen (קְהָל). Die Vererbung der Zugehörigkeit, die Zuordnung zu einem bestimmten Tempel, die Kontrolle des Zugangs, die Jurisdiktion in Besitz- und Familienfragen — die Strukturen sind nahezu identisch. Ethnische Minderheiten hatten ihre

<sup>216</sup> WEINBERG, Vorhellenismus 15.

<sup>217</sup> Im Gefolge von ALT hat GALLING die These vertreten, Judäa sei erst unter Nehemia zur Provinz erhoben worden, vorher aber „Südannex“ der Provinz Samaria gewesen (Studien 47.92 mit Anm. 3, auch DONNER, Geschichte II 421f; ALBERTZ, aaO. 472). Anders BLENKINSOPP, Society 36 unter Berufung auf Neh 5,15. Einen Mittelweg versuchen MILLER-HAYES, History 461f, sie sprechen zwar von einer „distinct political unit“, jedoch nur als „small subprovince“.

<sup>218</sup> WEINBERG, Vorhellenismus 5-13.

<sup>219</sup> DANDAMAEV, Babylonia 330.

eigene Versammlung und ihren eigenen Kult.<sup>220</sup> Aus dieser Strukturparallele hat BLENKINSOPP den einleuchtenden Schluss gezogen:<sup>221</sup>

“The proposal is, then, that the Babylonian immigrants imported, and succeeded in imposing, the social arrangements with which they had become familiar in the diaspora. They constituted their own assembly (*puḥru, qāhāl*), organized according to ancestral houses including free, property-owning citizens and temple personnel, under the leadership of tribal elders and the supervision of an imperial representative, in a cohesive social entity which, while allowing for additional adherents, was jealousy protective of its status and privileges.”

Daraus ergibt sich, dass Literatur, die diese politische Struktur programmatisch vertritt, mit großer Wahrscheinlichkeit aus Rückkehrer-Kreisen stammt.<sup>222</sup> Die angesprochene Privilegierung realisierte sich zunächst schlicht in der Tatsache, dass bestimmte Rechtsfragen in eigener Regie und ohne persischen Eingriff geregelt werden konnten. Darüber hinaus waren mit derartigen Gebilden stets bestimmte, i.d.R. günstige Regelungen über Abgaben oder Landbesitz verbunden. Dass sich die Rückkehrer-Gemeinde gegenüber den im Lande Gebliebenen durchgesetzt hat, ist aus mehreren Gründen evident. Die Bücher Esr und Neh dokumentieren diesen Prozess auf Grund ihrer golaorientierten Darstellungsweise. Die Tatsache, dass Esr / Neh kanonisch wurden, belegt die Durchsetzungskraft der Rückkehrer-Gemeinde. Es gelang den Rückkehrern, den Tempel zu bauen, ihre Mitgliederzahl stieg an, ihre politische Macht in Judäa stieg beständig, wenn auch mit tempelorientierter Tendenz. Der Tempel wurde spätestens im 4. Jh. immer mehr zum politischen Machtzentrum, bis schließlich der Hohepriester die Aufgaben des Statthalters übernahm. Nahezu alle Schriften, die später kanonisch geworden sind, stellen die Geschichte Israels aus der Sicht der Gola dar, sei es das dtrGG, sei es die Priesterschrift, sei es die Chronik oder Esra und Nehemia.<sup>223</sup> In das Dreigestirn *Im Lande Wohnende* - *“Bürgerliche” Rückkehrer* - *Priesterliche Rückkehrer* und deren Auseinandersetzungen muss die nachexilische Textproduktion verankert werden. Im Folgenden steht das Verhältnis *Im Lande Wohnende* - *“Bürgerliche” Rückkehrer* zur Debatte, das Verhältnis zwischen Laien und Priestern erörtern wir in c. 4.7.

<sup>220</sup> DANDAMAEV, aaO. 338f. Eine babylonische Quelle erwähnt “die Versammlung der Ältesten der Ägypter”.

<sup>221</sup> BLENKINSOPP, Society 53.

<sup>222</sup> Weitere Indizien für die Herkunft dieses politischen Organisationsprinzips aus der Gola sind Jer 29,1 und Ez 8,1; 14,1; 20,1.3. Ez 8,11 spricht nicht dagegen, denn ein Gremium mit dem Titel “Älteste des Hauses Israel” ist im Juda Zedekias kaum historisch (vgl. CONRAD, Art. 171 649f). WILLI, Juda 35 mit Anm. 72 schlägt in Anschluss an ZADOK, Jews in Babylonia 74 vor, dass die Exulanten in sog. ḥatru-Gemeinschaften lebten und dieses Organisationsprinzip auch nach ihrer Rückkehr beibehielten. Ein ḥatru-Gemeinwesen scheint aber im Wesentlichen die gleiche Organisationsstruktur gehabt zu haben wie ein puḥru-Gemeinwesen (Versammlung, Repräsentationsgremium, ethnische Abgrenzung).

<sup>223</sup> GUNNEWEG, Geschichte 150-152; AHLSTRÖM, History 829.

#### 4.6.2.2 *Redaktion und Politik*

Nachdem nun die politischen Rahmenbedingungen der jüdischen Textproduktion dargestellt wurden, kehren wir wieder zum Problem der dtr Redaktion der Gottesberg-Perikope zurück. Text- und Referenzmodell sind nur dann in Übereinstimmung zu bringen, wenn gezeigt werden kann, dass die Tradenten und Redaktoren, die das große dtr Geschichtswerk (dtrGG) geschaffen haben, in der Rückkehrer-Gemeinde verortet werden können.

NOTH und nach ihm JANSSEN haben die Entstehung des DtrG im Lande Juda verfochten. Sie stützen ihre Behauptung in erster Linie darauf, dass im Lande die Bedingungen für die Textproduktion günstiger gewesen seien (Verfügbarkeit von Quellen und Lokaltraditionen usw.). Dagegen hat J.A. SOGGIN für die Entstehung in Babylon plädiert.<sup>224</sup> Nach Diskussion der NOTH-JANSSENSchen Thesen fährt er fort:<sup>225</sup>

“Was für einen Zweck hätte es z.B., dem in Jerusalem verbliebenen Proletariat, das z.T. aus der Katastrophe einen nicht geringen materiellen Nutzen gezogen hatte, ‘die Trümmer zweier Reiche theologisch zu deuten’? So eine Erklärung passt hingegen ausgezeichnet auf diejenigen, welche im Exil das Gelobte Land (theologisch) und ihren Grundbesitz (wirtschaftlich-politisch) verloren oder welche ihre Eigenschaft als Gottesvolk (theologisch) und ihr nationales Leben (politisch) anscheinend unwiderruflich eingebüßt hatten. Ferner: Was für einen Sinn konnte es haben, den im Lande Verbliebenen z.B. den einheitlich-liturgischen Bericht von der Landnahme, Jos 1-12, vorzutragen? Sie hatten schließlich ihre Heimat behalten, und, wie gesagt, war so mancher Besitzloser durch die kluge Politik der babylonischen Behörde zu eigenem Lande gelangt, was die Rückwanderer nach 539 bald am eigenen Leibe zu spüren bekamen! Den ersteren blieb also nur übrig, Jahwe zu danken, daß sein Gericht sich auf die Zerstörung des politischen Gebildes des Reiches Juda, an dem sie sowieso kaum beteiligt waren, beschränkt hatte. Nochmals: Hatte es einen Sinn, die Verbliebenen über die ‘Sünde Jerobeams’ und verschiedener Könige des Südreichs zu unterrichten? Es scheint mir nicht so, da nicht wenige unter den verbliebenen Judäern diese Sünde wohl viel eher als *felix culpa* bezeichnen mussten.”

SOGGINS Argumentation ist überzeugender, weil sie sehr viel mehr darauf achtet, welche politischen Interessen im Text zum Ausdruck kommen und welche Interessen bei möglichen Rezipienten vermutet werden können.<sup>226</sup>

<sup>224</sup> NOTH, ÜSt 97 mit Anm. 6; JANSSEN, Juda 16-18; VELJOLA, Königtum 36f mit Anm. 52. Dagegen SOGGIN, Entstehungsort 3f.

<sup>225</sup> SOGGIN, aaO. 4f, das eingebettete Zitat stammt von PERLITT, Bundestheologie 6.

<sup>226</sup> Weitere Stimmen für die Verortung der Dtn in Kreisen der Gola: MILLER-HAYES, History 459: “Most of the returnees were strongly Yahwistic and seem to have operated on the basis of the nationalistic and exclusivistic theology of Deuteronomy, thus advocating a strict adherence to Deuteronomic law on behalf of the worshipers.” AHLSTRÖM, History 845: “In order to understand the religious and sociopolitical conflict that occurred between those of the *gôlâ*, ‘captivity’, and the people of the land, we should look at the attitude of the Deuteronomistic historian towards the poor, the humble, the lowly ones... They were considered worthless, religiously speaking.” BLUM, Pentateuch 339, Anm. 20 (mit Forschungsgeschichte): “Wo anders als unter den Exulanten der fortgeschrittenen Exilszeit konnte sich aus dem Selbstverständnis, das »eigentliche« Juda zu



NOTH und JANSSEN bedenken dagegen mehr die historischen und geographischen Bedingungen der literarischen Arbeit. Die Argumente beider Parteien widersprechen sich daher nur partiell. Fasst man die *Rückkehrer* aus Babylon als Verfasser und Rezipienten ins Auge, dann verstärken sich sogar die vorher widerstrebenden Argumente. Diese Ansetzung würde sowohl die eher politisch-pragmatischen Argumente SOGGINS als auch die eher genetisch-geographischen NOTHS und JANSSENS befriedigen. Mizpas hervorgehobene Rolle v.a. in den Samuelbüchern wird damit zusammenhängen, dass Mizpa nicht nur unter Gedalja, sondern bis in die Mitte des 5. Jh.s die Hauptstadt Judäas war, bevor Jerusalem wieder diese Stelle einnahm.<sup>227</sup> Wenn irgendwo, dann muss in Mizpa das politische und geistige Zentrum Judäas in der ersten Hälfte des 5. Jh.s gewesen sein. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass auch Gola-Rückkehrer dort sesshaft wurden (Neh 3,7.15.19) und politische Aktivitäten entfalteten. Dort müssen sie auch auf die Literatur der Altjudäer und ihre Träger getroffen sein. Treffen diese Überlegungen zu, dann ist es wahrscheinlich, dass in der ersten Hälfte des 5. Jh.s in Mizpa mit der Einfügung der EG-Erzählung in die dtr Literatur das dtrGG entstanden ist.

Die Literargeschichte wird somit zum Spiegel der politischen Geschichte. Die zunehmende politische Dominanz der Rückkehrer-Gemeinde führte parallel zu einer Dominanz im Bereich der konzeptionellen Arbeit. Die Geschichtsreflexionen und Programme der im Lande Gebliebenen wurden von den Rückkehrern absorbiert und ihren eigenen Textproduktionen ein- und untergeordnet.<sup>228</sup>

---

repräsentieren, ... das ideologische Bild des »Landes ohne Volk« aufbauen?».

<sup>227</sup> Die schwierige Stelle Neh 3,7 kann so interpretiert werden, dass Mizpa bis in die Mitte des 5. Jh.s der Sitz eines persischen Provinzialbeamten war (anders z.B. GÜNEWEG, Nehemia 68f). Der archäologische Befund für Mizpa steht zunächst vor der Schwierigkeit der Identifikation. Es scheint sich aber zu erhärten, dass mit Tell En-Nasbeh das alte Mizpa gefunden wurde. Die Siedlungsgeschichte von Tell En-Nasbeh weist einen deutlichen Anstieg der Bautätigkeit in babylonischer Zeit gegenüber Eisenzeit II auf. Neben der Änderung der Stadtanlage und einigen Mauern wurde auch ein größeres öffentliches Gebäude (Palast?) gefunden. Für die persische Zeit lässt sich der Ausbau der Mauern nachweisen, darüber hinaus aber nur wenig Bautätigkeit. Letzteres gilt auch für die späteren Epochen (vgl. dazu FREEDMAN, Dictionary, Art. Nasbeh, Tell En- und STERN, New Encyclopedia, Art. Nasbeh, Tell En-). Umgekehrt kann für Jerusalem erst ab Mitte des 5. Jh.s eine verstärkte Ansiedelung nachgewiesen werden (CARTER, Yehud 129). Vgl. auch MILLER-HAYES, History 423ff.445f.471; AHLSTRÖM, History 865f.

<sup>228</sup> Dass Literatur der Altjudäer in nachexilischer Zeit aus Sicht der Gola fortgeschrieben wurde, ist im AT auch anderwärts belegt. Die späten Texte des Jeremiabuches geben dem Buch eine golaorientierte Wendung, die es ursprünglich nicht hatte (vgl. POHLMANN, Studien 183-191; SEITZ, Conflict 283 [Schichten-Tabelle].293-296; KAISER, Einleitung 252.258; SCHMID, Jeremiabuch 253-269. Letzterer urteilt, dass "das Jeremiabuch nicht nur partiell, sondern substantiell golaorientiert geprägt worden ist" (aaO. 255). POHLMANN, aaO. 189, Anm. 16; KRÜGER, Geschichtskonzepte 336-341 sehen die gola-orientierte Redaktion des Jeremiabuches und die Redaktion des (freilich von

Ein wesentlicher Anhaltspunkt für diese These ist die Rolle der Ältesten in der dtr Redaktionsschicht der Gottesberg-Perikope. Die große Bedeutung, die den Ältesten im Dtn zukommt, hat BUCHHOLZ eingehend untersucht. Er versucht diesen Sachverhalt mit der Situation im Land nach der Katastrophe von 587 zu erklären. Nach dem Zusammenbruch der staatlichen Ordnung sei allein die überkommene stammesmäßige Gentilverfassung intakt geblieben. In jener Phase der Neuordnung hätten die Ältesten in besonderer Weise Leitungsaufgaben übernommen. Allerdings sei ihnen diese Funktion schon in frühnachexilischer Zeit wieder entrisen worden. Die Ältesten hätten dann keine Leitungsfunktion mehr ausgeübt.<sup>229</sup> Die Einschätzung BUCHHOLZ' beruht freilich auf Prämissen, die recht unwahrscheinlich sind. Dass sich nach 587 im Lande Juda eine Ältestenverfassung herausgebildet hat, ist nur unter der Voraussetzung zu belegen, dass sich die Abfassung des Dtn und des DtrG dort ereignete. Zudem zeigen die Darstellungen von ALBERTZ und BLENKINSOPP, dass es gerade die Nachexilszeit war, in der das Ältestenamt zur Blüte kam.<sup>230</sup>

vornherein golaorientierten) Ezechielbuches auf einer Linie. Die Fortschreibung des ProtoJes durch DuJes gibt dem Buch ebenfalls eine golaorientierte Gesamtanlage. Die Datierung der Umorientierung der Prophetenfortschreibung ist umstritten. POHLMANN möchte die gola-orientierte Redaktion des Jeremiabuches in das 4. Jh. legen (aaO. 191), KRÜGER und SETZ plädieren dagegen für die Mitte des 6. Jh.s, STIPP, Jeremia 278 sogar für vor 570. SCHMID, aaO. 268 datiert die golaorientierte Redaktion zwischen Serubbabel und Nehemia, also in die erste Hälfte des 5. Jh.s, und entspricht damit unserem Vorschlag für die dtr Redaktion der EG-Erzählung.

<sup>229</sup> BUCHHOLZ, Älteste 41f. 103ff.

<sup>230</sup> Bei CONRAD, Art. זָקֵן, der zu einem anderen Ergebnis kommt, liegt ein methodisches Problem vor: Die weitgehende Synonymität der Ausdrücke *Notable* (חֲרִים), *Älteste Judas* (אֲנָשֵׁי יְהוּדָה / זָקֵן יְהוּדָה) und *Häupter der Vater(häuser)* (רָאשֵׁי הַבָּיִת) muss beachtet werden. Wer nur nach dem Vorkommen des Nomens זָקֵן sucht, erhält die Geschichte der Verwendung dieses Ausdrucks, nicht aber die Geschichte des historischen Instituts. Letzteres kann mit vielerlei Ausdrücken bezeichnet werden (vgl. auch BLUM, Pentateuch 344, Anm. 39). Hier schließt sich die Frage an, inwiefern die atl. Angaben über das Ältestenamt historisch zuverlässig sind. CONRAD glaubt, das Institut bis in die vorstaatliche Zeit zurückverfolgen zu können (aaO. 645). Er beschreibt seine Geschichte als kontinuierlichen Funktionsverlust bis zur Nachexilszeit, "in der das Ältestenamt als solches ein Ende fand" (aaO. 649). In ähnlicher Weise versteht CRUSEMANN, Tora 113 die Ältesten in Ex 24,14 als Stammesinstitut, das in der Königszeit von Richtern abgelöst worden sei (vgl. dazu OTTO, Tora 905). Nach unserer Einschätzung sind weder die Pentateuchtexte noch die Erzählungen in Jos und Ri für die Rekonstruktion eines vorstaatlichen Ältesteninstituts zu gebrauchen. Für Texte wie 1Sam 8 gilt wohl Entsprechendes (so selbst CONRAD, aaO. 649). Bleibt die Königszeit, wo die Ältesten als Teil der städtischen Oberschicht v.a. in beratender Funktion belegt sind (aaO. 646). Das hat aber mit der Funktion der Ältesten als Leitung des nachexilischen קָהָל wenig mehr als den Namen gemein. Deren Amt kann kaum aus den königzeitlichen Verhältnissen abgeleitet werden. Die verwirrende terminologische Vielfalt für das nachexilische Gremium hat möglicherweise ihren Grund in der Neuartigkeit des Instituts.

Besonders interessant ist das Szenario in Dtn 5. Dort wird die politische Struktur der nachexilischen Gemeinde exakt auf das Ereignis am Horeb abgebildet. Der קהל hat sich am Ort des Geschehens versammelt (5,22), die Ältesten übernehmen die Mittlerfunktion (23)<sup>231</sup>. Die Ältesten haben im Dtn gewisse Funktionen bei Rechtsfällen (19,12; 21,2.3.4.6.19.20; 22,15.16.18; 25,7.8.9) sowie in der Gemeindeleitung (27,1; 31,9.28). Das andere Organ der Selbstverwaltung, der קהל, ist in Dtn 23,2-9 erwähnt. In Dtn 9,10; 10,4; 18,16 dagegen liegt ein Rückbezug auf 5,22 und damit auf das Gesamt ereignis der Dekalogübergabe vor. Die Horebtheophanie ist als Gründungsversammlung der Gemeinde stilisiert, doch gemeint ist die aktuelle: *„nicht mit unseren Vätern, sondern mit uns...“*. Dtn 5 erinnert nicht an eine kultische Begehung, sondern ist die Ätiologie der politischen Größe הקהל הגדול.

Wir müssen die Überlegungen zur politischen Verfassung der nachexilischen Gemeinde und deren Textproduktion hier abrechnen. Abschließend soll das Ergebnis thesenartig zusammengefasst werden.

- Die Rückkehrer aus dem babylonischen Exil organisierten sich in der Subprovinz Judäa in einer selbstverwalteten Personalkörperschaft, die aus agnatischen Sippenverbänden bestand und von einem Gremium von Ältesten geleitet wurde.
- Diese Gemeinde wurde zur bestimmenden politischen Größe in der Subprovinz. Neben der politisch-juristischen Teilautonomie waren es möglicherweise auch andere Privilegien, die mittelfristig zur Stärkung der Rückkehrer-Gemeinde geführt haben.
- Zentrale Programmschrift der Laienfraktion der Rückkehrer war das deuteronomistische Gesetz. Obwohl diese Gemeinde zunächst exklusiv auf die Rückkehrer beschränkt war, muss es auch zahlreiche Eintritte gegeben haben (Esr 6,21; Neh 10,29), anders wären die Ausschluss-Bestimmungen von Dtn 23,2-9 nicht erklärbar. Die Zugehörigkeit zur Rückkehrer-Gemeinde muss eine gewisse Attraktivität besessen haben.

<sup>231</sup> Auch hier nachträglich eingefügt. So auch BUCHHOLZ, Älteste 19f, der den literarisch zweifelsfreien Sachverhalt historisch aber anders deutet. Er glaubt, aus dem Verhältnis von Dtn 31,9-11 zu 31,24-26 (aaO. 17f) eine sukzessive Verdrängung der Ältesten aus der Leitungsfunktion ableiten zu können. Dazu muss er die *„die Priester, die Söhne Levis“* aus 9 streichen. Doch die zweifellos richtige Entdeckung, dass dieselbe Formulierung in 21,5 nachgetragen ist, besagt per se noch nichts über 31,9. Hier ist keine literarische Auffälligkeit zu vermerken. Überdies schließt 31,24 erzählerisch passgenau an 31,13 an (Dtn 31,14-23 sind spätere Einfügungen). Dass hier nur die Leviten erwähnt sind, ergibt sich aus der gestellten Aufgabe, der Aufbewahrung der Urkunde in der Lade. In 31,28 sind die Ältesten aber sofort wieder in Amt und Würden. M.E. kann man im Dtn keine Verdrängung der Ältesten nachweisen. Gerade späte Einfügungen wie Dtn 5,23 zeigen, dass die Bedeutung der Ältesten im Laufe der Literaturgeschichte des Dtn zunimmt (so auch HOSSFELD, Volk Gottes 133 mit Anm. 28).

- Die nichtexilierten Judäer verfügten über keine Selbstverwaltungsstruktur. Sie konnten ihre politische Programmatik nicht verwirklichen. Einzige Möglichkeit zur Erlangung von Teilautonomie bestand im Beitritt zur Rückkehrer-Gemeinde.
- Die konzeptionelle Programmatik der Gedalja-Jeremia-Reformpartei und deren Nachfolger wurde daher nicht mehr weiter entwickelt. Stattdessen wurde deren Programmschrift in den Verfassungsentwurf der Rückkehrer-Gemeinde integriert, und zwar so, dass zentrale Themen und Konzepte der Rückkehrer auch in der zusammenredigierten Schrift, dem *deuteronomistischen Großen Geschichtswerk* (dtrGG), dominant wurden.
- Das Institut des prophetischen Obergerichtes (Ex 18) wurde ersetzt durch ein aus Leviten und Laien bestehendes Obergericht (Dtn 17,8-13), das sich auf Mose zurückführt (Ex 24,14).
- Die Widersprüche, die durch die nunmehr zweimal stattfindende Gesetzgebung entstanden, wurden mit Hilfe einer Epochenkonzeption gelöst. Das Bundesbuch gilt während der Wanderungszeit, im Lande aber das Dtn (Dtn 12,1 u.ö.). Während der "Wanderung" kann es mehrere Kultorte geben (Ex 20,24), im Lande jedoch nur noch einen (Dtn 12).
- Mit Hilfe weiterer literarischer Maßnahmen wurde auch anderen dtr Anliegen Zentralstellung verschafft. Zum einen wurden wichtige Themen und Personen nachträglich in die Gottesberg-Perikope eingefügt (Älteste, Josua, Landnahme, Fremdvölker-Problematik, Kultpolitik). Zum andern wurde mit Hilfe eines zweiten Vertrages auf Basis eines dtr geprägten Vertragstextes der Charakter des Vertragsabschlusses am Gottesberg stark verändert (Ex 34,10-27). Schließlich wurde die Verkündung des dtr Gesetzes redaktionell von Moab an den Gottesberg versetzt (Dtn 5).

Die Bestimmung des Zeitpunkts dieses Prozesses ist auf Grund der Quellenlage schwierig und hängt stark von der rekonstruierten Chronologie der Geschichte Israels ab. Die Forschung ist sich weithin einig, dass die Rückwanderung aus Babylon erst unter Darius I., also ab etwa 521, tatsächlich einsetzte, aber auch jetzt nur zögernd und etappenweise. Daher hat auch der Vereinigungsprozess von Land- und Exilliteratur mit Sicherheit nicht sofort eingesetzt. Vielmehr belegen Esr / Neh, dass die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Parteien sehr nachhaltig waren (Esr 4). *Terminus ante quem* der Schaffung des dtrGG ist die Vereinigung mit der Priesterschrift und den damit in Zusammenhang stehenden geschichtlichen Entwicklungen, insbesondere der Mission Nehemias ab 445 v.Chr. Die Abfassung des dtrGG muss sich mithin in der ersten Hälfte des 5. Jh.s, mit höchster Wahrscheinlichkeit in der damaligen Hauptstadt Judäas, Mizpa, ereignet haben. Die Autoren waren Beauftragte des damaligen Ältestenrates.

## 4.7 Gottesberg-Perikope und Priesterschrift

Wir haben bisher die Priesterschrift nur am Rande in die Diskussion eingebracht. Dies soll nunmehr ausführlich in Form eines Vergleichs der beiden Schriften geschehen, wobei der Schwerpunkt auf der Sinaiperikope liegen wird. Dabei werden auf beiden Seiten des Vergleichs die Endfassungen der jeweils selbständigen Schriften als Vergleichsobjekt genommen. Wir brauchen deshalb die Diskussion um den Umfang von P<sup>s</sup> nicht zu führen, Gegenstand unseres Vergleichs ist die um P<sup>s</sup> erweiterte priesterliche Grundschrift.

### 4.7.1 Der Visio-Dei-Text Ex 24,9-11

Im nichtpriesterschriftlichen Bereich der vorderen Sinaiperikope muss noch ein letzter Abschnitt besprochen werden: der Visio-Dei-Text Ex 24,9-11. Die literarischen Verhältnisse seien noch einmal kurz rekapituliert. Mose befindet sich in 24,8 und 24,12 am Fuße des Berges beim Volk. Die Einfügung 24,9-11 stört die topologische Kohärenz des Textes, denn Mose kommt nach 24,11 nicht mehr vom Berg herab. Die Beobachtung zeigt, dass Ex 24,9-11 nach den Vertrags-Texten eingefügt worden sein muss. Den Abschnitt der dtr Redaktionsschicht zuzuordnen, verbietet sich aber aus mehreren Gründen. Zunächst stellt die Rede von den *siebzig* Ältesten eine nicht unerhebliche Abweichung vom Sprachgebrauch der Ältesten-Texte dar. Überdies kennen die dtr Schichten keine Gottesschau, sie legen vielmehr Wert darauf, dass Gott nicht zu sehen, sondern allein zu hören war. Andererseits muss der Visio-Dei-Text vor den Jhwh-Jarad-Sinai-Texten eingefügt worden sein, denn der zu dieser Textgruppe gehörende Abschnitt 24,1-2 schränkt die — erzählerisch nachfolgende, aber redaktionschronologisch frühere — Gottesschau auf dem Berg ein. Da die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte — wie im nächsten Abschnitt ausführlich gezeigt wird — von dem Redaktor eingebracht wurden, der die beiden Erzählwerke dtrGG und P vereinigte, muss der Visio-Dei-Text zeitlich davor integriert worden sein. Seine Einfügung ist also die letzte Fortschreibung des noch selbständigen dtrGG.

In einer Hinsicht führt der Visio-Dei-Text die Entwicklung, die mit den Ältesten-Texten begonnen hat, konsequent fort, indem er das Institut der Ältesten weiter vom einfachen Volk absetzt. Nur sie sind es, die mit Mose den Berg besteigen dürfen. Schon in der Grundschrift der Gottesberg-Perikope fungierte der Berg als erzählerisches Mittel, Machtgefälle darzustellen. In den Ältesten-Texten 19,7b; 24,14 wurden die Ältesten zwar dem Volk

vorgeordnet, ihr Ort war aber noch am Fuße des Berges. Jetzt ist ihr Ort auf dem Gipfel direkt bei Gott, während das Volk allein am Fuße des Berges zurückbleibt. Spiegelt die Literargeschichte auch nur annähernd die politische Entwicklung, dann muss die Macht des Ältestengremiums erheblich zugenommen haben. Die Redaktionen zeigen eine kontinuierliche Machterweiterung der Ältesten.

Man hat aus der literarischen und traditionsgeschichtlichen Eigenart des kurzen Stücks in der Vergangenheit zumeist ein hohes Alter ableiten wollen. NOTH meinte, hier das älteste Stück der Sinaiüberlieferung vor sich zu haben. Ursprünglich seien nur die Ältesten — verstanden als vorstaatliche Institution — an der Szene beteiligt gewesen. Später seien die zwei Namen Nadab und Abihu hinzugekommen, von denen "die Überlieferung einmal mehr ... zu sagen gewußt hat", bis schließlich die Hauptfiguren der Pentateuchquellen, Mose und Aaron, die Szene dominiert haben.<sup>232</sup> NICHOLSON stimmt mit NOTH darin überein, dass es sich um eine Tradition "of great antiquity" handelt, in der nur die Ältesten Platz hatten. Sie sei aber vollkommen unabhängig von der Sinaitradition und erst spät darin eingefügt worden.<sup>233</sup> Die Unabhängigkeit der Mahlszene vom Rest der Sinaiüberlieferung behauptet auch PERLITT. Er will das kurze Fragment mit der Midianiter-Überlieferung Ex 3.18 in Verbindung bringen.<sup>234</sup> RUPRECHT hat dagegen zahlreiche sprachliche und traditionsgeschichtliche Parallelen aufgezeigt, die auf eine Entstehung im babylonischen Exil deuteten.<sup>235</sup> Dem hat WELTEN partiell widersprochen, da der notwendige religionsgeschichtliche Hintergrund auch in Palästina gegeben sei.<sup>236</sup>

Wir stimmen mit den neueren Forschungspositionen darin überein, dass der Abschnitt 24,9-11 ein eigenständiges Gepräge hat und daher entstehungsgeschichtlich eigens zu bedenken ist. Doch gerade die ungewöhnliche Kombination der Textakteure macht ein hohes Alter unwahrscheinlich. So haben denn auch die Verfechter der Frühdatierung bestimmte Personen aus der ursprünglichen Überlieferung entfernt. Literarisch besteht aber kein Grund

<sup>232</sup> NOTH, Exodus 158f. Er weist das Stück E zu, ebenso WELTEN, Vernichtung 142, Anm. 58. Da die Zuordnung zu einer der Quellen "ebensogut durch Losorakel bestimmt werden" könnte (PERLITT, Bundestheologie 181 mit Anm. 1, vgl. auch die Synopse bei ZENGER, Sinaitheophanie 216f), wird neuerdings eher eine quellenunabhängige Tradition favorisiert (PERLITT, aaO.; RUPRECHT, Erzähltradition 151; BLUM, Pentateuch 89f).

<sup>233</sup> NICHOLSON, Antiquity 78f.

<sup>234</sup> PERLITT, aaO. 185.188f.

<sup>235</sup> RUPRECHT, aaO. 151. Die Einfügung erfolgte, weil "ein Leser von JE den Bericht von der Feier des ersten Gottesdienstes am Sinai vermisste und nun dieses 'fehlende' Stück ergänzte..." (aaO. 162). Ursprünglich hätten J und wahrscheinlich auch E die Sinai-erzählung als Bericht von der Gründung des Gottesdienstes in Israel gestaltet. Diese Gestalt sei durch JE verschüttet und durch den unbekannten Leser wieder hergestellt worden.

<sup>236</sup> WELTEN, Vernichtung 140 mit Anm. 51.

dazu, denn alle Beteiligten werden in gleicher Weise genannt. Vielmehr spricht nichts dagegen, die Entstehung des Abschnitts in Zusammenhang mit seiner redaktionellen Einfügung zu sehen. Wie sollte ein so kurzes Stück Text ein längeres selbständiges Eigenleben gehabt haben?

Um Ex 24,9-11 zu verstehen, ist es hilfreich, die priesterschriftliche Erzählung vom Tod der Aaronsöhne Nadab und Abihu (Lev 10,1-5) zu betrachten. Nadab und Abihu, Erst- und Zweitgeborener Aarons (Ex 6,23), bringen eine unerlaubte Räucherung dar: *אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֱתָם*, „*ein fremdes Feuer, was Jhwh ihnen verboten hatte*“. Sofort geht von Jhwh ein Feuer aus und verzehrt die beiden Delinquenten (10,2). Aus dem knappen Bericht wird kaum klar, worin eigentlich das Vergehen der beiden bestand. Wurde das benutzte Räucherwerk nicht ordnungsgemäß hergestellt (vgl. Ex 30,34-38)? Oder wurde es nicht vom dafür vorgesehenen Räucheraltar genommen, bzw. nicht dort entzündet (vgl. Lev 16,12)? Oder besteht die Übertretung in einer unerlaubten Privatheit, haben sie ohne legitimen Anlass gehandelt?<sup>237</sup> Wie auch immer man sich entscheidet, der Schlüssel zum Verständnis dieser Episode ergibt sich gerade daraus, dass *nicht* exakt gesagt wird, worin sich die beiden verfehlt hatten. Die Erzählung verarbeitet *nicht* ein bestimmtes Fehlverhalten mit dem Ziel der zukünftigen Vermeidung. Thema sind vielmehr die Personen Nadab und Abihu und ihr Ausscheiden aus der legitimen Nachfolge Aarons. Das „fremde Feuer“ gibt lediglich den — an sich unwichtigen und daher unspezifisch formulierten — Anlass für die Personaldebatte.<sup>238</sup>

Mit dieser Erkenntnis ist die Spur gelegt zu Num 16ff, und zwar zu den beiden priesterschriftlichen Schichten, der Erzählung vom Aufstand der 250 Laienvertreter einerseits, vom Aufstand der Leviten unter Korach andererseits.<sup>239</sup> Die Parallelen zwischen den Erzählungen in Num 16ff und der in Lev 10 sind vielfältig. Hier wie dort entscheidet die Rechtmäßigkeit der dargebrachten Räucherung über Bestand oder Fall der Streitparteien. Die laikalen Repräsentanten — in etwa gleichzusetzen mit den Ältesten des dtrGG — verlangen von Aaron und Mose gleiche Rechte, indem sie die Konzeption von Ex 19,5 aufnehmen: *„Ihr nehmt euch zuviel heraus! ... Alle sind heilig!“*

<sup>237</sup> Nach GRADWOHL, Feuer 291f ist es der Verstoß gegen Lev 16,12f, weitere Alternativen diskutiert GERSTENBERGER, Leviticus 107.

<sup>238</sup> GERSTENBERGER, aaO. Noch deutlicher ist Lev 16,1, wo selbst der Hinweis auf das „fremde Feuer“ fehlt.

<sup>239</sup> Die Einzelheiten der literarkritischen Abtrennung sind hier nicht von Belang, da Konsens darüber besteht, dass drei Schichten vorliegen, wovon die 250-Berufenen-Schicht und die Korach-Schicht zu P zu rechnen sind. Zur Aussonderung der 250-Berufenen-Erzählung vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte II 527, Anm. 143 (Num 16,2aßb-7.17\*.35); SCHMITT, Identität 268, Anm. 39 (Referat leicht abweichender Vorschläge). Die im Folgenden wichtigen Verse 16,3 und 16,35 rechnen alle referierten Ausleger zu dieser Schicht. Zur Korach-Schicht vgl. ALBERTZ, aaO.; SCHMITT, aaO. 269, Anm. 49.

(Num 16,3). Die Leviten, der niedere Klerus, wollen den Aaroniden gleichgestellt sein (16,10). Die Auseinandersetzung wird so entschieden, dass alle Parteien mit ihren Räucherpfannen ein Opfer darbringen sollen (16,7). Das Ende der laikalen Aufrührer wird nahezu wortgleich wie das Ende von Nadab und Abihu ausgedrückt: *“ein Feuer ging aus von Jhwh und fraß sie”* (Lev 10,2; Num 16,35), während die Korachiten vom Erdboden verschlungen werden.

Die Ähnlichkeit der Darstellung kann kein Zufall sein.<sup>240</sup> Man darf daher schließen, dass auch in Lev 10,1-5 Konkurrenzkämpfe zwischen verschiedenen Parteien, in diesem Falle Priestergruppen, ihren Niederschlag gefunden haben.<sup>241</sup> Dabei hat die Gruppe, die sich auf die Linie Aaron → Eleasar → Pinchas zurückführt — dies ergibt sich auch aus dem Gesamtbefund von P (vgl. Num 20,28; 25,13) — die Oberhand behalten, während die anderen Gruppen entmachtet wurden.<sup>242</sup> Die Parallele zu Num 16f kann einen Hinweis geben, worum es bei diesen Machtkämpfen ging: um das Verhältnis von klerikaler und laikaler Elite (Priester vs. Älteste). Dabei muss eine Gruppe von Priestern (die Nadab-Abihu-Fraktion) die Zusammenarbeit mit den Ältesten befürwortet, eine andere (die Aaron-Eleasar-Fraktion) sie strikt abgelehnt haben.<sup>243</sup>

Diese Vermutung wird nun von ganz anderer Seite bestätigt. In Ex 24,9-11 werden die beiden priesterlichen Abweichler mit den Ältesten in Verbindung gebracht. Die Gruppendynamik stellt sich so dar: Das Selbstverwaltungsgremium der 70 Ältesten koalitiert mit einer Gruppe von Priestern (Nadab und Abihu), sie tun dies aber nicht eigenmächtig, sondern im Beisein ihrer jeweiligen Ahnväter Mose und Aaron, und sie tun dies — nun aus der Perspektive der anderen Partei, der Tradenten des dtrGG, gesprochen — legitimerweise, denn Gottesschau und Mahl sind ja nichts anderes als die göttliche Bestätigung der Koalition. Die Auffälligkeit, dass in 24,9-11 plötzlich Akteure auftreten, die sonst im dtrGG keine Rolle spielen, erklärt sich mit diesem Modell am besten. Das kurze Stück reagiert auf die Position eines anderen Textes, auf die Herabsetzung von Nadab und Abihu in der Priesterschrift. Nur darauf kommt es Ex 24,9-11 an: auf die Rehabilitierung der beiden priesterlichen Renegaten. Alle Widersprüchlichkeiten gegenüber dem unmittelbaren Kontext, die durch die Einfügung verursacht wurden, haben

<sup>240</sup> Vgl. GRADWOHL, Feuer 290f; DOZEMAN, Mountain 190.

<sup>241</sup> GERSTENBERGER, aaO. 107ff.

<sup>242</sup> Auch die Chronik bestätigt diesen Sachverhalt. Der Eleasar-Linie sind die meisten Vaterhäuser zugeordnet, Itamar wesentlich weniger, während Nadab und Abihu ganz ausscheiden (1Chr 24,1-6). Die frühnachexilisch führende Priesterfamilie des Josua führt sich über Zadok auf Eleasar zurück (vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte II 490f).

<sup>243</sup> Dass Älteste und Leviten in klar abgesteckter Kompetenzverteilung friedlich kooperieren können, ist die Position der Deuteronomisten (z.B. Dtn 31,9.24-29). Niemals werden im dtrGG Kämpfe zwischen beiden Gruppen berichtet.



die Redaktoren in Kauf genommen, um diese ihre politische Position in den Kontext der Gottesberg-Perikope einzubringen. Versuchen wir, die Konfliktkonstellationen der Belege aus Ex, Lev und Num zu systematisieren, dann ergibt sich folgendes Bild:

Quelle	Belegstelle	Gegner der Aaron-Eleasar-Linie	Aaron-Eleasar-Linie
P	Lev 10	Nadab und Abihu <i>abtrünnige Aaroniden</i>	Eleasar, (Itamar) - Pinchas <i>rechtmäßige Aaroniden</i>
	Num 16ff - 250-Berufene-Schicht	250 Berufene <i>laikale Elite</i>	Aaron <i>Priester</i>
	Num 16ff - Korach-Schicht	Korach / Leviten <i>niederer Klerus</i>	Aaron und Eleasar <i>hoher Klerus</i>
dtrGG	Ex 24,9-11	70 Älteste, Nadab und Abihu <i>laikale Elite und "abtrünnige" Aaroniden</i>	Eleasar (und Itamar) fehlen <i>"rechtmäßige" Aaroniden schauen Gott nicht</i>

Es zeigt sich, dass die priesterlichen Autoren sowohl gegen die Ältesten aus dem Tradentenkreis des dtrGG, als auch gegen solche aus den eigenen Reihen scharf vorgehen, die mit jenen Ältesten koalieren wollen.<sup>244</sup> Was in P<sup>s</sup> zunächst in getrennten Episoden dargestellt wird, vereint die Gegenpartei in einer Szene. Die priesterschriftliche Korach-Schicht schafft dann eine ähnliche Verbindung, indem sie die Niederwerfung laikaler und priesterlicher Opponenten in einer Szene zusammenfasst.

Der Gedanke, der Visio-Dei-Text Ex 24,9-11 habe die Priesterschrift im Visier, ist nicht neu. Nach DOZEMAN stammt das Stück aus den Händen eines priesterlichen Redaktors, der zwischen einer deuteronomistischen und einer priesterlichen Gruppe vermitteln will. Die Vermittlung werde erreicht, indem Vertreter beider Gruppen — die 70 Ältesten gehören zur dtr Gruppe — gemeinsam den ersten Gottesdienst in Lev 9 vorbereiten (dies ist nach DOZEMAN der Hauptzweck der kurzen Szene).<sup>245</sup> BLUM schreibt das Auf-

<sup>244</sup> Zu bedenken ist auch Ez 8,11, wo der Prophet in einer Schau die Frevelhaftigkeit der in Jerusalem Verbliebenen erkennt. Hauptakteure sind *"siebzig Männer von Ältesten des Hauses Israel"*, ihr Frevel besteht in der Darbringung illegitimer Rauchopfer. Die Koinzidenz von 70 Ältesten und illegitimem Rauchopfer kann kein Zufall sein. Hier hat ein Parteigänger der P-Tradenten seinen Beitrag zum geschilderten Streit geleistet.

<sup>245</sup> DOZEMAN, Mountain 113-116 (zu 24,9-11).185-192 (zu Nadab und Abihu). Schon die Exegese des Abschnitts ist fragwürdig. So zeige 24,9-11 dieselbe *"sacredness and danger"* wie der ebenfalls priesterliche Vers 19,18. Doch wo in 24,9-11 sind die furchterregenden Phänomene? Hat die Gruppe ihr Mahl inmitten von Rauchwolken verzehrt? Auch die Parallelisierung zu Lev 9 ist gezwungen. Unterschiedlicher können Gottesbegegnungen doch kaum dargestellt werden.

treten der beiden Aaronsöhne ebenfalls einem priesterlichen Tradenten zu. "Wenn schon eine solche Gottesbegegnung (mit gottesdienstlichen Zügen) zu tradieren ist, dann unter Beteiligung der führenden priesterlichen Familie".<sup>246</sup> Doch BLUMs Argumentation kann nur dann ans Ziel kommen, wenn auch Itamar und Eleasar (das ist tatsächlich die führende Priesterfamilie!) genannt würden. Der Hinweis auf den Samaritanus<sup>247</sup> kann das Problem nicht lösen. Die spätere Textgeschichte ist kein Argument für die ursprüngliche Intention.

Aber die Sichtweise von BLUM und DOZEMAN ist noch aus einem anderen Grunde problematisch. Die Nennung eines Namens allein besagt noch nichts, entscheidend ist die Rolle, die eine Person spielt, und da stehen sich P und dtrGG diametral gegenüber. Für die eine Tradentengruppe sind Nadab und Abihu die ersten Frevler, für die andere sind sie Visionäre Gottes. Die Vorschläge von DOZEMAN und BLUM streben eine Harmonisierung an, die dem Textbefund nicht entspricht. Der Visio-Dei-Text Ex 24,9-11 will nicht ausgleichen, sondern ganz im Gegenteil polarisieren. Ist erst einmal erkannt, wogegen der Abschnitt sich richtet, erscheint plötzlich die betonte Negation 24,11a in einem neuen Licht. Warum muss ausdrücklich gesagt werden, dass Gott seine Hand nicht gegen die אֲזִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל ausstreckt? Nun, weil Lev 10,2 das Gegenteil behauptet! Die Gottesschau auf dem Berg erweist sich als Zeugnis einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung, bei der sich Teile der Priesterschaft mit den Ältesten Judäas verbündet haben. Auf der anderen Seite stand die Hauptgruppe der nachexilischen Priesterschaft, die ihre Position energisch gegen diese Koalition verteidigte.

#### 4.7.2 Der Kult

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie dtrGG und P auch in Sachen Kult diametral entgegengesetzte Positionen vertreten und darüber hinaus aufeinander reagieren.

Beginnen wir mit den Anordnungen zum *Kultplatz*, dem Altargesetz Ex 20,24-26 und seinem priesterschriftlichen Gegenstück, den Heiligtums-Anordnungen Ex 25-31,11. Schon die gewaltige Differenz im Umfang ist programmatisch. Was dem einen alles überragendes Zentrum, ist dem anderen ein Gebot unter vielen. Kürze und Nüchternheit des einen, Breite und Pathos des anderen sind so gewollt. Die Bestimmungen des Altargesetzes lassen durchscheinen, dass es zum Baustoff אֲדָמָה Alternativen gibt, etwa Metall und Holz wie in Ex 27,1-8 und 30,1-10 für die Altäre des P-Heiligtums. Man könnte, wenn man einen Altar aus Steinen baut, diese auch behauen, wie es etwa Ez 40,42 vorsieht. Man könnte den Altar auch mit Metall über-

<sup>246</sup> BLUM, Pentateuch 89ff (das Zitat in Anm. 196), ähnlich ZENGER, Einleitung 44.

<sup>247</sup> BLUM, aaO. Sam fügt Eleasar und Itamar hinzu.

ziehen, wie es für die beiden Altäre des Zeltheiligtums gedacht ist. Man hätte auch durchaus die Möglichkeit, Stufen anzubringen, wie es P zwar nicht vorschreibt, aber in Lev 9,22 zweifelsfrei voraussetzt<sup>248</sup>, und wie es Ez 43,13-27 — mit variiertem Terminologie — für die Schlachttische am Nordtor des Tempels vorsieht. Und weil man dies alles könnte, wird es im Altargesetz verboten.<sup>249</sup>

Die Priesterschrift und der mit ihr verwandte Verfassungsentwurf Ez 40-48 auf der einen und das dtrGG auf der anderen Seite enthalten jeweils Anordnungen, die den ordnungsgemäßen Bau und Betrieb von Altären regeln. Beide Seiten sehen offenkundig Regelungsbedarf, finden aber dafür sehr unterschiedliche Lösungen. Auch die Anordnungen in P spiegeln ja einen Reformwillen wider — nur zwei Altäre sollen in das Heiligtum, ein auf königlicher Anmaßung beruhender Wildwuchs wie z.B. unter Ahas (2Kön 16,10ff) oder Manasse (2Kön 21,5) darf sich nicht wiederholen.<sup>250</sup> Das Reformprogramm von P hat in erster Linie die Befreiung aus staatlicher Umklammerung im Sinn, während die Tradenten des dtrGG auf Schlichtheit und staatliche Kontrolle setzen.

Schlichtheit steht bei den priesterlichen Tradenten dagegen nicht so sehr im Vordergrund. Dies zeigt sich an den erheblichen Mengen von Gold, Silber und anderen Metallen (Ex 25,3), mit denen das Zeltheiligtum ausgestattet wird. Zu diesem Zweck bringen die Israeliten ihren Schmuck als Spende herbei. Der Schmuck des Volkes spielt auch in der dtr Gottesberg-Perikope eine große Rolle. Zunächst wird er dazu verwendet, den illegitimen Kult einzurichten (32,3), doch dann hören wir noch zweimal, dass Israel vom Gottesberg an keinen Schmuck mehr trug (Ex 33,4.6). Die letztere Information ist nicht nur redundant, sondern überdies fehl am Platze, denn nach 32,3 (כָּל-הָעָם) dürften die Israeliten eigentlich gar keinen Schmuck mehr besitzen — er steckt ja bereits im Stierbild. Warum also die zweifache Notiz? Die rechte Verwendungsweise des Schmuckes besteht in seinem Ablegen — als Zeichen der Umkehr. Verwendet man ihn für die Einrichtung des Kultes, führt das geradewegs in die Katastrophe, wie Ex 32 eindrucksvoll zeigt. Gerade weil die zweifache Notiz in Ex 33,4.6 erzählerisch problematisch ist,

<sup>248</sup> Vgl. BAENTSCH, Ex-Lev-Num 349. Die Verwendung der Termini עלה und ירר für den Zu- bzw. Abtritt vom Altar lassen keinen anderen Schluss zu (1Sam 2,28; 1Kön 12,32f).

<sup>249</sup> Die Frage, gegen wen sich die Bestimmungen des Altargesetzes richten, wird je nach Datierung sehr unterschiedlich beantwortet (Forschungsüberblick bei SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch 287-295). Nach DOHMEN, Art. מִזְבֵּחַ 795 spiegelt das Altargesetz die Auseinandersetzungen im Zuge der Sesshaftwerdung Israels (ähnlich auch OTTO, Wandel 54). Nach OSUMI, Bundesbuch 160f richtet sich das Altargesetz möglicherweise gegen den Altar, den Ahas im Tempel errichten hatte lassen (2Kön 16,10-16).

<sup>250</sup> Zur Reformkonzeption von P vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte II 523-527. Zur Ezechiel-Schule vgl. aaO. 446-459.

sollte man daran denken, dass ihre Einfügung im Hinblick auf die entgegengesetzte priesterschriftliche Konzeption geschah.

Ganz verschieden sind auch die Vorstellungen von der *Präsenz Jhwhs*. P hat ein differenziertes Konzept, das aber unbeschadet aller Differenzierungen im Heiligtum sein Zentrum hat.<sup>251</sup> P kennt einmal die stete Anwesenheit Jhwhs im Allerheiligsten (Ex 25,22; 30,6.36; Lev 16,2; Num 7,89), doch darüber hinaus zeigt Jhwh seine Anwesenheit im Heiligtum zu besonderen Anlässen eigens durch seinen כבוד an: bei der Offenbarungsrede (Ex 16,10f; Num 14,10.14; 16,19f; 20,6) oder bei der Führung des Volkes (Ex 40,34-38; Num 9,15ff). Diese Anlässe erfordern eine besondere Weise der Anwesenheit Jhwhs, die aber nur je und je gewährt wird. Ort der Präsenz Jhwhs ist aber in jedem Falle das Heiligtum, und das befindet sich in der Mitte des Lagers (Num 2,2), sodass Jhwh verheißen kann: *“und ich werde in der Mitte der Söhne Israels wohnen, und ich werde für sie Gott sein”* (Ex 29,45).

Das Gegenkonzept des dtrGG lautet: *“würde ich [Jhwh] auch nur einen Augenblick in deinem [Israels] Inneren gehen, müsste ich dich vernichten”* (Ex 33,5). Die Gegenwart Jhwhs bei Israel wird durch den Boten realisiert, der Israel vorausgeht (Ex 23,20-33; 32,34; 33,2). Er fungiert wie das Zeltheiligtum als mitwanderndes Symbol der Gottesgegenwart. Der Kultort an sich muss gemäß der Konzeption des dtrGG weder transportabel noch singular sein — entscheidend ist die Ausrufung des Namens Jhwhs am jeweiligen Ort. Ist dies gewährleistet, dann ist gemäß der dtr Epochenkonzeption während der Wanderung eine Vielzahl von Kultorten denkbar (Ex 20,24-26). Konstituiert hier die Namensausrufung den legitimen Kult, ist es dort das regelmäßig ausgeführte Opfer (Ex 29,38-41).

Die *Einweihung* des Heiligtums und die *Weihe* der Priester wird von P ausführlich dargestellt. Mose setzt Aaron als „Hohepriester“ ein, seine Söhne folgen in gebührendem Abstand, das Volk ist in der Rolle des passiven Zuschauers (Lev 8,4), lediglich zum Schluß vollziehen sie die Akklamation (Lev 9,24). Mose vollzieht dabei einen Ritus, er nimmt Blut vom Opfertier und bestreicht damit Aaron und danach seine Söhne (Lev 8,23f). Dadurch werden sie geheiligt.

Die Entsprechung im dtrGG ist klar: Mose baut einen Altar (Ex 24,4) und beauftragt mit der Ausführung des Opfers nicht Priester, nicht einmal Älteste oder Anführer — nein, Jünglinge, was nichts anderes heißen kann, als dass alle Israeliten opfern dürfen. „Geweiht“ wird der Altar durch die Verlesung der Worte und Rechtssätze Jhwhs, d.h. durch die Verkündung seiner Worte und durch das Angedenken seines Namens (Ex 20,24 → Ex 24,7). Statt dem

<sup>251</sup> Wir folgen nunmehr der Darstellung von ALBERTZ, Religionsgeschichte II 522f.

Gelingen einer Opferhandlung zu akklamieren, antwortet Israel mit seiner Verpflichtung auf den Vertrag. Schließlich wird ganz Israel einem Blutritus unterzogen (Ex 24,8), der funktional dem entspricht, den Mose an Aaron und seinen Söhnen vollzieht (Lev 8,23f). Die Entsprechung geht sogar soweit, dass die jeweils zu Weihenden vorher gereinigt werden: in Lev 8,6f Aaron und seine Söhne, in Ex 19,11.14 konsequenterweise das gesamte Volk.

Was bei P nur für die Priester gilt, wird im dtrGG auf das ganze Volk ausgedehnt: die Heiligung und die Priesterschaft (Ex 19,6). Gleichzeitig verschärft dtrGG jedoch die ethische Forderung und die religiöse Bindung: *„wenn ihr unbedingt auf meine Stimme hört und meinen Vertrag einhaltet, dann...“*. Nur unter diesen Bedingungen gilt die umfassende Heiligung und allgemeine Priesterschaft. Dagegen ist die Theologie von P mehr durch Zusppruch gekennzeichnet. Das Wohnen in der Mitte und die Möglichkeit der Sühne signalisieren die jeder ethischen Handlungsweise vorausseilende Zuwendung Jhwhs.

Das Manifest des Priestertums aller Israeliten Ex 19,3-6 musste von den priesterlichen Kreisen auf das Schärfste bekämpft werden. Wenn die Revolütierenden in Num 16f mit der Parole *„Alle sind heilig!“* an Mose herantreten (Num 16,3), dann machen sie mit dem ernst, was Ex 19,3b-6; 24,4-8 intendieren. Die priesterschriftliche Erzählung von der Niederschlagung der Revolte des bürgerlichen Selbstverwaltungsorgans kann nur als polemische Zurückweisung jener Konzeption gewertet werden.<sup>252</sup>

Auch der Streit um das legitime Kultpersonal hat die Sinaiperikope geprägt. Die Stellung der Leviten regelt P in Num 3-4. Die Leviten sind dort lediglich untergeordnete Assistenten: Träger des Kultzeltes, Säuberungsdienst, sowie weitere Hilfsdienste. Priester sind allein Aaron und seine Söhne, nur sie werden mit diesem Terminus bezeichnet. Anders dagegen im dtrGG. Hier sind es die Leviten — und nur die Leviten —, die als Priester fungieren. Ihre Einsetzung wird in Ex 32,26-29 berichtet, einem Abschnitt aus der dtr Redaktion der Gottesberg-Perikope. Sie gewinnen ihre Legitimität aus dem bedingungslosen Eintreten für den exklusiven Jhwh-Kult, das selbst Gewalttat gegenüber Volksgenossen nicht scheut. Die priesterschriftliche Reaktion darauf ist in Num 25,6-12 nachzulesen. Der Enkel Aarons, Pinchas, macht im Wesentlichen dasselbe wie die Leviten am Gottesberg. Er setzt die Alleinverehrung Jhwhs mit schonungsloser Härte gegenüber dem eigenen Volk durch und erhält dieselbe Belohnung wie die Leviten — er und seine Nachkommen erhalten die ewige Priesterschaft in Israel.

<sup>252</sup> Vgl. ALBERTZ, aaO. 527-530; CRÜSEMANN, Pentateuch 263; DERS., Tora 416ff; ZENGER, Einleitung 44; BLUM, Pentateuch 271, Anm. 156 mit weiterer Lit.

Auf dem *Höhepunkt* der ersten Kulthandlung nach P (Lev 9,22-24) segnet Aaron das Volk und steigt vom Altar herab, dann erscheint dem ganzen Volk der *קָבוֹד יְהוָה*, ein Feuer geht von Jhwh aus und verzehrt das auf dem Altar liegende Opferfleisch — eine eindrucksvolle Gottesbegegnung. Dagegen stellt das dtrGG die aus der EG-Erzählung übernommene direkte Mitteilung des Dekalogs an das Volk. Die hörbare Mitteilung des Gotteswillens an alle — das ist der Höhepunkt der Gottesbegegnung am Berg auch in der dtr überarbeiteten Fassung der Erzählung.

Die letzte Hinzufügung zur nichtpriesterschriftlichen Gottesberg-Perikope vor ihrer Zusammenführung mit P, der Visio-Dei-Text Ex 24,9-11, verschiebt die Akzente noch einmal. Mose, Aaron, Nadab, Abihu und siebzig von den Ältesten Israels schauen — nicht Feuer oder Wolke, nicht den *קָבוֹד* — sie schauen Gott selbst, und sie essen und trinken vor ihm. Was da geschieht, geht wesentlich weiter als das Ereignis von Lev 9,22-24. Aber — und das ist die Kehrseite — es ist nur eine kleine Elite Israels, die unmittelbar daran Anteil hat. Bei P ist es das gelungene — um nicht zu sagen perfekte — Kultgeschehen, an dem das ganze Volk Anteil hat, im dtrGG die Schau Gottes, die jedoch nur wenigen, und zwar den Führern, vorbehalten ist. In P gibt es „weniger“ für alle, im dtrGG „alles“ für wenige.<sup>253</sup>

Man könnte die Liste der Gegensätzlichkeiten zwischen P und dtrGG durchaus noch verlängern. Krass unterschiedlich ist z.B. die Wertschätzung Midians. Während Mose im dtrGG eine midianitische Frau hat (Ex 3,1; 18,1-6) und Israel seine Rechtsordnung auf Ratschlag eines Midianiters erhält, wird in P jede Beziehung zwischen einem israelitischen Mann und einer midianitischen Frau mit dem Tode bestraft (Num 25,6-12) und in Num 31 schließlich das ganze Volk Midian mit einem Krieg überzogen.

Doch wichtiger als eine vollständige Liste jener konzeptionellen Differenzen ist die methodologische Reflexion des Befundes. Es gibt eine gewisse Neigung in der exegetischen Forschung, konzeptionelle Divergenzen genetisch zu erklären, d.h. wenn zwei Texte zum selben Thema Unterschiedliches sagen, dann muss der eine später oder früher entstanden sein als der andere. Das muss aber nicht sein, zu einer Frage kann es schlicht abweichende Auffassungen zur selben Zeit gegeben haben. Ist erst einmal die prinzipielle Möglichkeit eingeräumt, der genetisch-evolutiven Erklärungsweise die dialektische zur Seite zu stellen, dann eröffnet sich eine ganz andere Sichtweise auf die Texte. Die Religions- und Institutionengeschichte Israels erscheint dann nicht mehr als linearer Entwicklungsprozess, sondern als eine teils hef-

<sup>253</sup> Zur „Volksverbundenheit“ von P vgl. ALBERTZ, aaO. 523-527; CRÜSEMANN, Tora 394-398.

tig geführte Auseinandersetzung, in der zu jedem Zeitpunkt unterschiedlich ausgerichtete Bestrebungen wirksam waren.<sup>254</sup>

#### 4.7.3 Historischer Ort

Das beschriebene Neben- und Gegeneinander der beiden großen Schriftwerke P und dtRG muss sich auf dem Boden der persischen Subprovinz Judäa abgespielt haben. Wo anders hätten die gegenseitigen Reaktionen stattfinden sollen, wo anders diese Themen zum Streitfall werden können? Was den Zeitraum angeht, so muss man sicherlich mit einigen Jahrzehnten rechnen. Der Visio-Dei-Text Ex 24,9-11 zeigt durch seine stilistische Eigenart, dass hier mit gewissem Abstand eine andere Hand am Werke war als noch bei den Ältesten-Texten und dem Boten-Text Ex 23,20-33. Hinzu kommt, dass dieser kurze Abschnitt auf Texte aus P<sup>s</sup> reagiert (Lev 10,1-5; Num 16ff P), die ihrerseits Konflikte im nachexilischen Judäa verarbeiten. Das Nebeneinander hat sicherlich die ersten Jahrzehnte des 5. Jh.s angedauert.

Diese zeitliche und räumliche Einordnung ist nicht neu. Vielmehr besteht eine gewisse Tendenz in der Forschung, dass die Zusammenfügung der beiden großen Werke kaum vor der Mitte des 5. Jh.s denkbar ist.<sup>255</sup> Aber gleich, ob man für dieses Neben- und Gegeneinander drei oder acht Jahrzehnte veranschlagt, die Tatsache, dass über einen erheblichen Zeitraum zwei Schriften von derartigem Gewicht nebeneinander existierten und sogar gegeneinander fortgeschrieben wurden, muss die Frage nach dem politischen Hintergrund aufwerfen. Dies umso mehr, als diese Schriften ja weder theologische Schreibtischgelehrsamkeit noch private Belletristik darstellen, sondern einen politischen Horizont haben. Die Frage verschärft sich noch, wenn man bedenkt, dass beide Schriften nicht nur Programmatik enthalten, sondern auch Reflexion über die Realisierung der Programmatik.<sup>256</sup> Sie setzen mithin die begonnene Realisierung des projektierten Gemeinwesens bereits voraus.

Die komplexe Problematik lässt sich auf eine Frage zuspitzen: In welchem Verhältnis stehen der קהל unter Führung der Ältesten und die עדה unter Füh-

<sup>254</sup> Das gilt z.B. auch für die Kultzentralisation, vgl. ENGNELL, Scrutiny 57: "But the presence or absence of the demand for centralization is not a valid criterion for dating the respective documents. It proves nothing more than the existence of different interests and points of view, and these very easily can be simultaneous." Ähnliches postuliert LEVIN, Jahwist 430 für seinen exilischen Jahwisten, der die Forderung der Deuteronomisten "kennt und bewußt ablehnt".

<sup>255</sup> ZENGER, Einleitung 75; SMEND, Entstehung 58f; CRÜSEMANN, Pentateuch 255ff. BLUM, Pentateuch 357 plädiert dagegen für den Beginn des 5. Jh.s.

<sup>256</sup> Beispiele sind Ex 23,28-30 (Retardierung der Landnahme); Ex 24,9-11; Lev 10,1-5; Num 16ff (Kämpfe und Koalitionen zwischen Priestergruppen und Ältesten); Num 27.36 (Revision des Erbrechts). Die Begriffe *Programmatik* und *Praxisreflexion* bieten u.U. ein gutes Kriterium zur Unterscheidung von Grundschrift und Supplementen, z.B. in P.

nung der Priester? Oder anders ausgedrückt: Ist der Tempel Teil einer primär laikal verfassten Gemeinde, oder ist die bürgerliche Gemeinde Teil eines Tempelstaates, oder sind beide Teile unabhängig voneinander, oder sind sie in einem Gemeinwesen gleichberechtigt?<sup>257</sup> Das dtrGG gibt fraglos die erstgenannte Antwort, die Priesterschrift die zweite<sup>258</sup>, die Existenz zweier selbstständiger Werke die dritte, das zusammenredigierte Gesamtwerk die vierte. Das positionelle Gegeneinander der beiden Schriften P und dtrGG zwingt zu dem Schluss, dass die oben gestellte Frage in der Theorie lange Zeit umstritten und in der Praxis erheblichen Wandlungen unterworfen war.

Ein Blick in die Bücher Esra / Nehemia bestätigt diese Vermutung. Die Mission Esras, wie sie in Esr 7-10 beschrieben ist, hat ihren Dreh- und Angelpunkt im Tempel. Seine Mission dient — so scheint es zunächst — in gleichem Maße der Ausstattung und Stärkung des Tempels wie der Promulgation des Gesetzes. Doch im Erlass Artaxerxes' und im Reisebericht nimmt die Tempelangelegenheit den weitaus größeren Raum ein. Angekommen in Jerusalem verschwindet das Gesetz völlig aus der Erzählung, vielmehr wird erzählt, dass die Rückkehrer Opfer darbringen. Das Bußgebet Esras zur Zeit des Abendopfers — man beachte die Zeitangabe — spricht nicht von der Gabe des Gesetzes, sondern allein von der des Kultes.

Anders dagegen die Denkschrift Nehemias. Nehemia, der kein Priester ist, wird zur Einrichtung der Provinz nach Judäa gesandt. Weder bei der Zielformulierung, noch bei der Durchführung der Reise spielt der Tempel eine Rolle. Und die wenigen Erwähnungen des Tempels während des Aufenthaltes sind weder schmeichelhaft, noch sicher Bestandteil der ursprünglichen Denkschrift (Neh 6,10-14; 13,4-9.10-13). Priester treten kaum in Erscheinung, an Nehemias Tisch sind sie nicht zugegen (5,17), zu keinem Zeitpunkt wird eine Opferhandlung erwähnt. Das Bußgebet Neh 9 rekapituliert große Teile des Pentateuch, und obwohl es das Gesamtwerk voraussetzt, verschweigt es die Einsetzung des Kultes am Sinai und dankt — ganz im Gegensatz zu Esr 9 — nicht für die Wiederherstellung des Tempels.<sup>259</sup>

Umso mehr fällt auf, wie in Esr 1-6 ein Ausgleich versucht wird. Serubbabel und Jeschua, Priester und Laie — betont beide zusammen — nehmen den Bau des Tempels in Angriff. Zwar haben die Ältesten ein gewisses Übergewicht — mehrmals wird ihnen allein die Initiative zugeschrieben (5,5; 6,7f.14) —, doch behalten die Priester stets eine eigenständige Rolle (6,16-18). Der redaktionelle Einbau des schriftgelehrten Priesters Esra in Neh 8 ist

<sup>257</sup> Historisch formuliert geht es um die Frage, ob die Struktur der nachexilischen Gemeinde eher dem Typ einer vorhellenistischen Polis oder eher dem einer Bürger-Tempel-Gemeinde entsprach. Im ersten Falle ist die Bürgerschaft, im zweiten die Priesterschaft politisch dominierend. BLENKINSOPP, Society 50f neigt zu ersten Lösung, WEINBERG zur zweiten, ALBERTZ, Religionsgeschichte II 476 plädiert für Parität. Man wird die Frage auf Grund der Mehrstimmigkeit der Quellen kaum einlinig beantworten können. Zudem muss mit einer nicht unerheblichen Entwicklung gerechnet werden (vgl. z.B. WEINBERG, Notizen 53-58).

<sup>258</sup> In P werden die Ältesten nur einmal erwähnt (Lev 9,1), übernehmen aber keinerlei besondere Funktion. Die *נְשִׂאֵי יִשְׂרָאֵל רִאשֵׁי בֵּית אֲבֹתָם הֵם נְשִׂאֵי הַמִּטָּה* in Num 7,2, die man mit den Ältesten identifizieren kann, bringen Weihgaben für das Heiligtum. In dieser Aufgabe — eine andere haben sie nicht — sind sie den Priestern untergeordnet. Der Bau des Zeltheiligtums (Ex 35ff) wird zwischen den Priestern und dem gesamten Volk ohne Zwischeninstanz abgewickelt.

<sup>259</sup> Das Bußgebet Neh 9 vertritt eine Theologie, die der Nehemia-Denkschrift nahesteht, und nicht die des Redaktors (Chronisten), vgl. STECK, Problem 454.



ebenfalls ein Versuch des Ausgleichs. Es scheint daher angebracht, die Redaktionsgeschichte von Esr/Neh in Analogie zu der des Pentateuch zu verstehen, und zwar als Zeugnis der Geschichte der politischen Institutionen, die zunächst von scharfer Opposition, später aber von ausbalancierter Koexistenz gekennzeichnet war.

Damit mehren sich die Indizien, die eine über Jahrzehnte währende Gegnerschaft der klerikal-priesterlichen und der laikal-deuteronomistischen Tradentengruppen belegen. Offensichtlich waren die Machtverhältnisse innerhalb der Rückkehrerschaft keineswegs schnell geklärt. Weiteres Indiz ist die Zweiheit der politischen Zentren Mizpa und Jerusalem. Erst mit dem Auftreten Nehemias wurde Jerusalem zur unumstrittenen Hauptstadt der Provinz, worauf Mizpa ab der zweiten Hälfte des 5. Jh.s an Bedeutung verlor. Bis dahin aber war Mizpa über 150 Jahre lang das Zentrum nicht nur der persischen Zentralgewalt, sondern auch der judäischen Partikulargewalt gewesen. Waren der laikal dominierte קהל und die klerikal dominierte עדה nicht nur als Textfiktionen zwei separate Größen, sondern auch als historische Institutionen?<sup>260</sup>

#### 4.8 Die Redaktion Rpd ("Pentateuch-Redaktion")

Nachdem wir die Geschichte der beiden Erzählwerke dtrGG und P ausführlich nachgezeichnet haben, kommen wir nun zu deren redaktioneller Vereinigung. Dieser literarische Prozess wird meist als *Pentateuch-Redaktion* bezeichnet. Tatsächlich erstreckt er sich aber über den Bereich Gen bis 2Kön. Wir bevorzugen daher den Ausdruck *Rpd* und meinen damit die Redaktion, die P und dtrGG vereinigt hat.<sup>261</sup>

Der oder die Redaktoren hatten nichts weniger als die Quadratur des Kreises zu vollbringen. Zwei in weiten Abschnitten gegeneinander geschriebene Werke sollten vereint werden. Dass bei diesem Prozess beide Werke im Wesentlichen erhalten blieben, ist fast ein Wunder. Vermutlich wachten Vertreter beider Tradentengruppen darüber, dass ihre jeweiligen Propria nicht verloren gingen. Die Arbeit hat sicher einen erheblichen Zeitraum in Anspruch genommen, und man muss damit rechnen, dass nicht von Anfang bis Ende ein und dieselbe Person federführend war — dies könnte manche Unausgewogenheit in der Redaktionsarbeit erklären. Die schwierige Aufgabe konnte nur bewältigt werden, indem die Redaktoren ihrerseits Zusätze ein-

<sup>260</sup> Vgl. die oben S. 162 in Anschluss an BERQUIST, *Judaism* 28 geäußerte Vermutung, dass die Rückkehrerschaft in zwei Zentren (Jerusalem und Mizpa) gespalten war.

<sup>261</sup> Bei Diskussion anderer Forschungspositionen werden wir den Ausdruck *Pentateuch-Redaktor* weiterhin verwenden, da i. d. R. diese Formulierung gebraucht wird.

brachten, die die teilweise tiefgreifenden konzeptionellen Divergenzen auszugleichen vermochten.

#### 4.8.1 Textinterpretation

##### 4.8.1.1 Priesterschrift und Berg

Zum Einstieg müssen wir die Frage klären, auf welcher Textgrundlage diese Arbeit geschah. Im Bereich des dtrGG haben wir die Literargeschichte ausführlich verfolgt, die Priesterschrift wurde bislang literarhistorisch nicht differenziert. Für unsere Zwecke ist das auch vollkommen ausreichend, lediglich eine Frage muss noch geklärt werden: Kennt die Priesterschrift — gleich ob P<sup>8</sup> oder P<sup>9</sup> — einen Berg, einen Berg, auf dem die Anweisungen für das Zeltheiligtum übergeben wurden, gar einen Berg namens *Sinai*?

Wir stellen den Abschnitt Ex 24,15-18 zunächst zurück und wenden uns den Heiligtumstexten selbst zu. Im Bereich Ex 25-31 wird der Berg dreimal erwähnt, zuerst in Ex 25,40: וְרָאָה וַעֲשֵׂה כְתִבְנִיתָם אֲשֶׁר-אַתָּה מְרָאָה בָּהֶר, „und sieh, und mache sie nach ihrem Modell, das dir auf dem Berg gezeigt wird“. Die Übersetzung der Partizipialkonstruktion variiert von perfektisch<sup>262</sup> bis futurisch<sup>263</sup>. Die Schwierigkeit der korrekten Verzeitung entfiele, wenn P an irgendeiner Stelle den Vorgang des Zeigens des Modells tatsächlich erzählen würde — das ist aber nicht der Fall. Auch die andere Stelle, an der vom Modell die Rede ist (25,9), erzählt nicht, sondern verweist nur auf den Vorgang.<sup>264</sup> Die Vorstellung, Mose habe die hergestellten Kultgeräte gezeigt bekommen, wird ebenso in Ex 26,30; 27,8; Num 8,4 aufgegriffen, aber auch diese Stellen erzählen nicht, sondern verweisen nur. Hinzu kommt, dass auch der Ausführungsbericht Ex 35-40 an keiner Stelle darauf rekurriert, dass dem Mose ein Modell der Wohnung oder der Kultgeräte gezeigt worden ist. Vielmehr geht die Erzählung stets davon aus, dass Mose die Anweisungen mündlich erhielt (35,4.29; 39,31f.42f). Dies wiegt umso schwerer, als der Ausführungsbericht Ex 35-39 allgemein als sekundär gegenüber den Anordnungen gilt.<sup>265</sup> Das deutet schon darauf hin, dass die Vorstellung von einem Modell, das Mose gezeigt wurde, erst nach Abfassung des Ausführungsberichtes in den Anordnungsteil eingetragen wurde.

Die Untersuchung dieser Belege ist deshalb von Belang, weil der Berg in den Heiligtumstexten ausschließlich im Zusammenhang mit dem Zeigen des

<sup>262</sup> NOTH, Exodus 168.

<sup>263</sup> BUBER, Schrift.

<sup>264</sup> POLA, Priesterschrift 247: futurum instans.

<sup>265</sup> SMEND, Entstehung 48.

Modells auftritt, und zwar in 25,40; 26,30 und 27,8.<sup>266</sup> Umgekehrt fehlt in den Partien, die erzählerisch mit dem Kontext problemlos verbunden sind, der Berg. Das kann kein Zufall sein und wird wiederum durch die Ausführungsberichte bestätigt, die ebenfalls nichts von einem Berg wissen.

Im Buch Lev wird der Berg Sinai viermal erwähnt. Es handelt sich jeweils um redaktionelle Rahmungen, die bestimmte Abschnitte des Buches zusammenfassen: Lev 7,38; 25,1; 26,46; 27,34. Die beiden letzten Stellen waren sicher einmal als Abschluss der bereits abgetrennten Rolle gedacht.<sup>267</sup> Aber auch die beiden anderen Stellen sind späte redaktionelle Einfügungen, und gehören auf keinen Fall zu P. Im Übrigen sind auch Lev 7,38; 26,46 und 27,34 keine Erzählsätze, sondern sie konstatieren den Umfang der erteilten Gesetze. Eine Erzählung, wie Mose den Berg Sinai besteigt, um das Heiligkeitgesetz (Lev 17-26) oder die Opferanweisungen (Lev 1-7) entgegenzunehmen, existiert nicht. Im Gegenteil, die einzige Stelle, an der die Gesetzesmitteilung in Lev narrativ verankert ist, sagt, dass Jhwh vom Zelt-heiligtum aus spricht und nicht auf dem Berg (Lev 1,1).<sup>268</sup>

Bleibt noch Num 3,1 zu klären. Die Verse 3,1-4 stellen einen Einschub in P<sup>s</sup> dar, da sie die Erzählung von der Einsetzung der Lagerordnung und der Lagerdienste unterbrechen. Der Passus selbst ist noch einmal zu differenzieren, da er zwei Überschriften besitzt. Die zweite, וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי-אֶהֱרֹן (3,2), stimmt mit dem, was darauf folgt, überein. Die erste jedoch, *„Und dies sind die Zeugungen Aarons und Moses am Tag, als Jhwh mit Mose auf dem Berg Sinai geredet hat“* (3,1), ist demgegenüber nicht nur überflüssig, sondern auch unpassend. Die Toledot Moses werden überhaupt nicht berichtet, und auch von Aaron werden nur die Söhne, also nur eine Generation, erwähnt. Num 3,1 erweist sich daher als späte Einfügung, die den P-Stil aus Gen kopieren will.<sup>269</sup>

Bereits der Kontext der untersuchten Belegstellen sind späte Teile von P, wenn nicht gar erst von Rpd. Aber selbst innerhalb dieser späten Kontexte stellen die Berg-Stellen Zusätze dar, sodass kein Zweifel bleiben kann, dass

<sup>266</sup> LXX und Sam ergänzen zudem in 25,9 im Sinne von בְּקֶרֶךְ.

<sup>267</sup> SMEND, aaO. 46. OTTO, Gesetzesfortschreibung 383 rechnet H zum Pentateuchredaktor.

<sup>268</sup> Anders ELLIGER, Leviticus 91ff zu 7,38, 343 zu 25,1, 371 zu 26,46 und 385 zu 27,34. Er ordnet die Stellen dem priesterlichen Gestalter der P-Sinaiperikope zu. Doch zeigt sich in seinen Argumenten vielfach die Prämisse seines Textmodells, wonach der Berg Sinai selbstverständlich Offenbarungsort in P ist. Daher wundert sich ELLIGER über Lev 25,1: *„Und Jhwh redete zu Mose auf dem Berg Sinai“*: „Man würde diese Angabe in der allerersten Überschrift erwarten“ (aaO. 343). Im Übrigen muss ELLIGER selbst zugeben, dass 26,46 dtr Formulierungen enthält und 27,34 davon abhängt.

<sup>269</sup> Vgl. auch NOTH, Numeri 31. Der letzte Beleg für den Ausdruck *Berg Sinai* ist Num 28,6. In Num 28,1-8 werden die täglich zu erbringenden Brandopfer eingesetzt. Der Abschluss dieser Anordnungen erfolgt in v.10. Demgegenüber ist v.6 als historisierende Zwischenbemerkung eingeschoben (vgl. auch NOTH, aaO. 192).

die selbständige Priesterschrift keinen Berg kannte, und schon gar keinen Berg namens *Sinai*. Dieser Befund lässt sich von anderer Seite untermauern. Num 1,1 stellt in jeder Hinsicht die korrekte Weiterführung von Ex 19,1 dar. Die Chronologie schließt korrekt daran an, und auch die Topologie: Israel befindet sich in der *Wüste Sinai*. Wenn immer im Folgenden die Handlung verortet wird, fällt der Name *Wüste Sinai* (Num 1,19; 3,14; 9,1.5). Die Erzählung vom Aufbruch der Israeliten kennt daher auch keinen *Berg Sinai*, sondern allein die *Wüste Sinai* (Num 10,11f).

Vollends klar wird die Sachlage, wenn man Num 2 betrachtet. Dort fehlt der Berg nicht nur, er würde auch alles durcheinander bringen. Die Anordnung der Israeliten um das Zeltheiligtum erfolgt in konzentrischen Kreisen. Im innersten lagern die Leviten, darum herum die weiteren Stämme. Der Berg spielt hier keine Rolle, und er kann auch gar keine Rolle spielen. Schon im topographischen Sinne stört er die konzentrische Anordnung, aber auch im konzeptionellen: Das Zelt und nur das Zelt ist Objekt der Ausrichtung.

Doch zurück zum Abschnitt Ex 24,15-18. Wir hatten bereits erkannt, dass diese Verse den gesamten Vorkontext voraussetzen: die Theophanie-Erzählung und den Aufenthalt Israels gegenüber dem Berg. Zudem fehlt, wenn man direkt an 19,2c anschließt, jede erzählerische Einführung des Berges. Die Terminologie der Sätze 24,15b-17 ist zweifellos priesterschriftlich beeinflusst, aber diese Beobachtung allein reicht nicht aus für eine Zuweisung zu P.<sup>270</sup> Wenn der notwendige erzählerische Kontext fehlt, und das ist in Bezug auf P der Fall,<sup>271</sup> dann ist es wahrscheinlich, dass eine spätere Hand die Sprache der Vorgänger aufgenommen hat.

Wir schieben an dieser Stelle eine Auseinandersetzung mit der Monographie von Th. POLA zur Priesterschrift ein, weil diese Arbeit in entscheidenden Punkten zu wesentlich anderen Ergebnissen kommt. Die Divergenz ist relevant, weil POLA den Aufstiegsbericht Ex 24,15b-18b und die erste Erwähnung des Modells (Ex 25,9) zu P<sup>8</sup> rechnet und damit der von uns vorgeschlagenen Zuweisung zu Rpd widerspricht. Die ursprüngliche Stiftshütten-Perikope soll folgenden Umfang gehabt haben: Ex 19,1; 24,15b-18b; 25,1.8a.9; 29,45f; 40,16.17a.33b.<sup>272</sup>

Die erste zu diskutierende Stelle ist Ex 19,2a-c, die POLA der Pentateuchredaktion zu-rechnet, die Chronologie 19,1 dagegen sei Teil von P<sup>8</sup>.<sup>273</sup> Doch ziehen sich die präzisen, fast immer gleichlautend formulierten Chronologien von Ex 12 bis Jos 5 durch. Ihre Streuung beweist, dass sie nicht einer Schrift angehören können, die mit Ex 40 endet. Ihre Formulierung als *qatal*-Satz führt POLA darauf zurück, dass "der Akzent auf einer präzisen chrono-

<sup>270</sup> Ein anderes Beispiel: Die Begründung des Sabbatgebotes im Dekalog Ex 20,11 nimmt eine priesterschriftliche Konzeption auf, ist aber auf keinen Fall P, sondern Produkt der Rpd. Ebenso sind die Anspielungen auf Gen 1 in Ex 24,16 nicht P, sondern Rpd.

<sup>271</sup> Das Hauptproblem tritt bereits beim Übergang von Ex 31 nach Ex 35 auf. In P wird an keiner Stelle der Abstieg Moses erzählt — Ex 34,29 kommt auf Grund der dort erwähnten Tafeln nicht in Frage. Wie kommt Mose wieder zum Volk?

<sup>272</sup> POLA, Priesterschrift 264f (Anordnungsbericht) und 291 (Ausführungsbericht).

<sup>273</sup> Die Argumentation und alle folgenden Zitate aaO. 268f.

gischen Angabe liegt". Doch 19,1 ist eine Überschrift und kein erzählendes Stück.<sup>274</sup> Auch die Zuweisung von 19,2a-c zur Pentateuchredaktion ist unmöglich. Der Aufbruchort Refidim kann nicht aus dtrGG stammen, denn die Episode Ex 17,1-7 wird episodisch-intern am Horeb (17,6) bzw. in Massa und Meriba (17,6) verortet, nicht aber in Refidim. Der Amalekiterkampf Ex 17,8-16 hat nach dtr Tradition (1Sam 15,7) in der Wüste Schur stattgefunden, was auch durch das nichtpriesterschriftliche Itinerar Ex 15,22 bestätigt wird. Der Ortsname Refidim ist dtrGG unbekannt. 19,2a kann aber auch nicht vom Pentateuchredaktor stammen, da die Abfolge Ex 17→19 nicht stimmig ist. Die Angabe "von Refidim" ignoriert, dass Ex 18 am Gottesberg situiert ist. Warum sollten die Rpd-Redaktoren eine solche Unterlassung begehen? Die beste Lösung ist, 19,2a-c zu P zu rechnen.

Die erzählerischen Probleme der Aufstiegserzählung 24,15-18 haben wir oben bereits ausführlich dargestellt. POLA scheint die Schwierigkeiten gespürt zu haben, wenn er in 15b die indefinite Determination "eine Wolke" übersetzt, obwohl im Text die definit determinierte Form הַעֲנָן steht. Überhaupt ist der Satz 15b im von POLA vorgeschlagenen Zusammenhang kommunikativ überfrachtet. Man kann sich das Problem mit Hilfe einer Thema-Rhema-Analyse verdeutlichen.<sup>275</sup> Jede verbale Äußerung setzt sich aus etwas Bekanntem (Thema) und etwas Neuem (Rhema) zusammen. Der Satz 24,15b enthält, wenn er direkt auf 19,1 folgt, ausschließlich Neues: Weder der Berg, noch die Wolke, noch der Prozess der Einhüllung sind im priesterschriftlichen Vorkontext je erwähnt worden. Der Satz erscheint heutigen Lesern nur deshalb verständlich, weil sie auf Grund der Lektüre des nichtpriesterlichen Kontextes über Wolke und Berg bereits informiert sind. Aus dieser Perspektive erscheint lediglich das Einhüllen als Neuinformation (Rhema), und dadurch wird der Satz problemlos lesbar. Und anders kann er auch nicht gedacht gewesen sein, d.h. er setzt die Gottesberg-Perikope voraus!<sup>276</sup>

Auch die Interpretation der Abfolge in 18ab: "da ging Mose in die Mitte der Wolke hinein und stieg auf den Berg" ist schwierig. POLA muss sich mit der Vorstellung behelfen, die Wolke hülle den gesamten Berg ein, während die Glorie nur die Spitze bedecke.<sup>277</sup> Dem widerspricht aber 24,17, wonach die Israeliten die Glorie auf der Spitze (!) des Berges wahrnehmen konnten.<sup>278</sup> Also muss 24,18b zum dtrGG gehören und 24,15a in unseren Zusammenhang. Die Abfolge 15ab ist aber als Anschluss an 19,1 völlig unmöglich, weil dann der

<sup>274</sup> S.o. S. 26f. Wenn in einer fortschreitenden Erzählung der Zeitpunkt einer Handlung betont werden soll, dann wird i.d.R. vor den invertierten Verbalsatz der Tempusmarker gestellt, z.B. Jer 41,1: וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ הַשְּׂבִיעִי בֵּא יִשְׁמָעֵאל. Vgl. BARTELMUS, HYH 208ff, insb. 214: Ohne וַיְהִי fehlt solchen Satzgefügen ein Progressmarker. Daher ist Ex 19,1 kein Glied einer progredierenden Erzählung, sondern Überschrift.

<sup>275</sup> VATER, Textlinguistik 98-103; SCHWEIZER, Grammatik 294-303.

<sup>276</sup> RUDOLPH, Elohist 48 hat das Problem z.T. gesehen. Der P-Bericht könne erst mit der Nennung des Namens *Sinai* in 24,16 beginnen, da das einfache הָהָר in 15ab als Erstnennung des Berges nicht geeignet sei. Der Einstieg bei 24,16 löst zwar das Determinationsproblem, doch jetzt fehlt der Aufstieg Moses. 18b muss in den dtrGG-Erzählfaden gehören und wird von RUDOLPH auch nicht für P vorgeschlagen. RENAUD, Formation 107f sieht ebenfalls, dass 24,15, das er zu P rechnet, eine erzählerische Vorbereitung braucht und schlägt 19,20a-c dafür vor. Dann aber würde die Ankunft Jhwhs in drei Anläufen (19,20a; 24,15b.16a) berichtet, zudem unterbrochen vom Anruf Jhwhs (19,20c) und dem Aufstieg Moses (24,15a).

<sup>277</sup> POLA, aaO. 217.

<sup>278</sup> Auch das Jubiläenbuch kämpft mit dem Problem. Die Lösung: Mose ist zuerst hinaufgestiegen, dann in die Wolke eingetreten, dann hat aber konsequenterweise nur er — und nicht wie im MT ganz Israel — den כְּבוֹד gesehen (Jub 1,2f).

Aufstieg Moses — vor dem Auftreten der Wolke — vollkommen unmotiviert ist<sup>279</sup> — die Abfolge ist nur redaktionell denkbar. Überdies widerspricht die Aussage *“und Mose kam in die Mitte der Wolke”* (24,18a) der priesterschriftlichen Konzeption. Nach Ex 40,34f ist es unmöglich, das Zeltheiligtum zu betreten, wenn Wolke und Glorie es ausfüllen. Analog müsste es nach priesterlichem Verständnis unmöglich sein, in die Wolke hineinzugehen. 24,18a steht 20,21b konzeptionell viel näher, setzt also die Gottesberg-Perikope voraus.

Im Folgenden unternimmt POLA eine gewaltige Reduktion des Textbestandes, sodass nur noch ein kurzes Fragment zurückbleibt. Leitendes Kriterium ist dabei die Vorstellung, Mose habe in der Grundschrift von P allein das Heiligtum gebaut.<sup>280</sup> Dementsprechend seien alle pluralischen Prädikationen sekundär. Nun sind aber gerade 25,8a.9 pluralisch formuliert. Diese Hürde nimmt POLA mit Hilfe der LXX, die singularische Lesarten bietet. Nach dieser Operation beginnt die Gottesrede mit dem Imperativ *וְיָצֵא*, doch stört nun die Kopula. Unter Hinweis auf Gen 6,14 wird ihre Entfernung auch noch erwogen, doch schreckt POLA davor zurück: *“Hier gelangt jedoch der Rekonstruktionsversuch an zu beachtende Grenzen”*.<sup>281</sup> Gleichwohl lässt POLA in seiner Übersetzung die Kopula weg — ja, er muss sie weglassen, weil sonst die Syntax nicht mehr stimmt.<sup>282</sup> Auch die störende Kopula in 9b *וְיָצֵא* fällt in der Übersetzung unter den Tisch. Die selbstgesteckten Grenzen werden doch überschritten.

Auch die Interpretation des Konstrukts wirft Fragen auf. Als erstes fällt auf, dass das Zeigen des Urbilds nur angekündigt, aber nicht erzählt wird. Auch fehlt eine Erzählung von der Bauausführung durch Mose allein. POLA benennt alle diese Probleme selbst und unternimmt auch den Versuch, sie zu lösen. P vermeide die Erzählung des Zeigens des Urbilds, um *“den Charakter dieser Offenbarung als höchstes Geheimnis heraus(zu)stellen”*.<sup>283</sup> Und das Fehlen eines exklusiv auf Mose beschränkten Bauausführungsberichtes beruhe auf Textausfall.<sup>284</sup> Das seltsame Ende von P<sup>s</sup> mit Ex 40,33b sei so zu deuten, dass Mose allein den Bau des Heiligtums auf dem Berg in der Wolke ausführe. Die Konzeption von P<sup>s</sup> sei rein ideal zu verstehen, weshalb Priester, Volk und Kultbetrieb darin keinen Platz haben.

Sollte POLAs Rekonstruktion zutreffen, dann muss schon die erste Fortschreibung von P<sup>s</sup> von allen Theologoumena der Grundschrift nichts mehr gewusst haben. Der Ausführungsbericht Ex 35ff — aber auch die anderen, angeblich späteren Teile des Anordnungsberichtes — wissen nichts mehr von dem Zeigen des Modells. Sie wissen nicht mehr, dass das Modell des Heiligtums ein *“molto misterioso”*<sup>285</sup> gewesen sein soll, sondern breiten alles im Detail aus. Sie wissen nicht mehr, dass Mose alles allein gemacht haben soll, und auch nicht, dass alles auf dem Berg stattgefunden haben soll. Nach POLA bildet sich in der ganz andersartigen Konzeption der Fortschreibung die reale Baugeschichte des zweiten Tempels ab.<sup>286</sup> Doch reicht dies als Erklärung für den postulierten fundamentalen Paradigmenwechsel nicht aus. Man muss ja einen vollständigen Traditionsabbruch vermuten, um die behauptete Textfortschreibung überhaupt wahrscheinlich machen zu können.<sup>287</sup>

<sup>279</sup> Der Aufstieg Moses 19,3a dagegen ist erzählerisch gut vorbereitet (Ex 3,12; 18).

<sup>280</sup> POLA, aaO. 224-226.

<sup>281</sup> AaO. 262.

<sup>282</sup> Im Endtext beginnt die Reihe der Aufforderungen mit *וְיָצֵא* in 25,2 in Abhängigkeit vom Imperativ *וְיָצֵא*. Da POLA 25,2 streicht, fehlt ein Anknüpfungspunkt für *וְיָצֵא*.

<sup>283</sup> AaO. 248.

<sup>284</sup> AaO. 224.293.

<sup>285</sup> AaO. 249.

<sup>286</sup> AaO. 315ff.

<sup>287</sup> Gegen die Vermutung von radikalen Brüchen innerhalb der P-Tradition hat sich zuletzt auch BLUM, Pentateuch 308 mit Anm. 80 ausgesprochen, *“da die jüngere Schicht das Anliegen der Hauptkomposition bloß noch verstärkt”*.

Nach POLA stellen die auch seiner Meinung nach spät hinzugefügten Visions-Stellen Ex 25,40; 26,30; 27,8; Num 8,4 den Versuch dar, die sekundären Anordnungs- und Ausführungsberichte an die ursprüngliche, in Ex 25,9 erhalten gebliebene Konzeption zurückzubinden.<sup>288</sup> Doch treffen alle Argumente für die Sekundarität der o. g. Stellen auch auf 25,9 zu. Diese Stelle ist mit dem Kontext ebenso unverbunden wie die anderen. Tatsächlich führt Num 8,4 auf die richtige Spur der Literargeschichte. Dieser zweifellos späte Text vereint zwei interessante Merkmale: (1) Mose allein hat den Leuchter hergestellt, und nicht wie in Ex 37,17-24 berichtet, Bezalel, und (2) Mose hat ihn auf Grund einer Schau hergestellt. Zusammen mit der offenkundigen Sekundarität der anderen Stellen zeigt dies, dass die Vorstellung, Mose habe allein und auf Grund einer Schau gehandelt, eine späte Konzeption ist.

Damit dreht sich aber auch die Bewertung der detaillierten Anordnungs- und Ausführungsberichte um. POLA erkennt selbst, dass diese das Bergszenario nicht voraussetzen — nicht voraussetzen können<sup>289</sup> —, denn dazu fehlt in der Erzählung zu viel: der Abstieg Moses zurück zum Volk, das Aufsteigen der Wolke vom Sinai nach Beenden der Jhwh-Rede, dazu kommt, dass der Berg im Weiteren weder genannt wird, noch vorausgesetzt sein kann. Ist aber die Mose-allein-Modell-Berg-Konzeption später als die detaillierten Anordnungs- und Ausführungsberichte, dann muss es auch der Aufstiegsbericht Ex 25,15-18\* sein. Und beide stammen mit großer Wahrscheinlichkeit von derselben Hand, den Redaktoren der Rpd.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Aufstiegsbericht Ex 24,15-18\* eine Situation schafft, die im weiteren Verlauf von P in keiner Weise aufgegriffen wird. Im Gegenteil, die Vorstellung, der Berg Sinai sei Ort der Einsetzung des Kultes, bringt Textfiktion und theologische Konzeption des priesterschriftlichen Nachkontextes durcheinander. Die Vorstellung, Jhwh habe den entscheidenden Akt der Kulteinsetzung fernab vom Volk auf einem Berg vollzogen, widerspricht sogar der Zentralthese von P, wonach Jhwh inmitten des Volkes sein Gott sein wolle (Ex 29,45f). Und dies gilt nicht nur nach Fertigstellung des Zelttes, auch vorher sieht P keinerlei Veranlassung, zwischen der Erscheinung Jhwhs und dem Volk eine Diastase einzuführen. In Ex 16,10 erscheint die Glorie, die Israeliten müssen sich nicht distanzieren, sondern lediglich umdrehen, und zwar in Richtung — nicht eines Berges — sondern der Wüste!

Den schwierigen Textbefund in Ex 24,15-18 vermag auf den ersten Blick das Textmodell von BLUM am besten zu erklären. Für ihn sind die Sätze Teil der priesterlichen Komposition (KP) und als solche Bearbeitungen des vorpriesterlichen Kontextes.<sup>290</sup> Die zahlreichen oben ausgeführten erzählerischen Probleme können in diesem Modell gar nicht auftreten, vielmehr verbinden sich priesterschriftliche Sprachgestalt und nichtpriesterliche literarische Vorgabe miteinander. Nach BLUM ist der Abschlussbericht Ex 40,34f der Kern der Vorstellung von der immer wieder auf- und absteigenden Wolke über dem Zelt. Davon abhängig seien Ex 40,36-38 und Num 9,15-23.<sup>291</sup> Beide Texte verwandelten die Einmaligkeit des Abschlussgeschehens (40,34f) in habituelle Iterativität. Die konzeptionelle Weiterentwicklung der Traditionen verfolge die Enthistorisierung des Erzählten — nicht Einmaliges wird er-

<sup>288</sup> POLA, aaO. 251ff.

<sup>289</sup> AaO. 250: "vergleichsweise inferiore Offenbarung".

<sup>290</sup> BLUM, Pentateuch 312f.333f.

<sup>291</sup> BLUM, aaO. 302, Anm. 55 u. 313 Anm. 97 im Anschluss an den überwiegenden Konsens der Forschung.

innert, sondern Beständiges inauguriert.<sup>292</sup> Gleichwohl — und dies müssen wir nun aus unserer Sicht der Dinge anfügen — wird die Vorstellung der absteigenden Wolke auch auf andere einmalige Ereignisse übertragen, z.B. auf die Einweihung des Salomonischen Tempels 1Kön 8,10f, eine Stelle, die man wohl kaum zu P rechnen wird, sondern zu Rpd. Eine entsprechende Übertragung auf ein einmaliges Geschehen liegt in Ex 24,15a-18a vor. Dabei stellt 18a eine Anpassung an den Vorkontext dar. Während in Ex 40,34f und 1Kön 8,10f wegen des כָּבֹד ein Betreten des Heiligtums unmöglich ist, kann Mose hier in Aufnahme von Ex 20,21b dtrGG in die Wolke eintreten. Die vielfach gesehenen Strukturparallelen von Ex 25,15-18 und Ex 40,34ff; Lev 1,1f P<sup>293</sup> sind zwar richtig, aber nur partiell.

Von daher bleiben die Anfragen an das Textmodell von BLUM auch in diesem Kontext bestehen. Wenn es tatsächlich der priesterliche Kompositor gewesen sein soll, der Ex 24,15-18 einfügte, dann muss es doch verwundern, dass die eingeführte gebirgige Szenerie im Nachkontext nicht beibehalten wird. Der Hinweis, „nach der Fertigstellung des Mischkan“ sei Gott „selbst »bei« dem Volk, und des Berges bedarf es von nun an nicht mehr“<sup>294</sup>, ist auf rein konzeptioneller Ebene zwar zutreffend, ungelöst bleiben jedoch einige erzählerische Probleme: Warum sollte jener Kompositor einmal behaupten, Mose habe ein Modell des Heiligtums gesehen, ein anderes Mal aber, er habe die Anweisungen mündlich erhalten? Wie ist es zu erklären, dass die Opfertora nach Lev 1,1 am Zelt, nach 7,38 aber auf dem Berg erteilt wurde?

Wir können zusammenfassen: Die Priesterschrift verortet weder in ihrer Grundschrift<sup>295</sup>, noch in ihren Supplementen die Einsetzung des Kultes auf einem Berg, schon gar nicht auf einem mit dem Namen *Sinai*. Vielmehr findet dieses Ereignis in einer Wüste statt, und diese trägt den Namen *Sinai*. Es war der geniale Einfall der Rpd-Redaktoren, den aus P vorgegebenen Namen der Wüste mit dem (zumeist) namenlosen Berg aus dtrGG zu kombinieren.<sup>296</sup>

Diese literarische Technik haben jene Redaktoren noch ein zweites Mal angewendet, und zwar auf die steinernen Tafeln. Ex 31,18 ist ein Meisterstück von Rpd: וַיִּתֵּן אֶל-מֹשֶׁה כָּכֹלֹתוֹ לְרִבְרָ אֹתוֹ בְּהָרִי סִינִי שְׁנֵי לַחַת הָעֵדֻת. Die עֵדֻת ist ein Requisit aus P, Mose soll sie in die Lade legen (Ex 25,16.21f), von Tafeln ist dort allerdings nicht die Rede. Anders die Tafeln, sie sind Teil

<sup>292</sup> In diesem Sinne interpretiert POLA, aaO. 220 mit Anm. 19 im Anschluss an JANOWSKI, Sühne das Verhältnis von Ex 24,15-18 zu Ex 40,34f als Ritualisierung des Einmaligen (dagegen BLUM, aaO. 299, Anm. 42).

<sup>293</sup> BLUM, aaO. 312f (mit Literatur), zuletzt wieder POLA, aaO. 219f.362.

<sup>294</sup> BLUM, aaO. 313.

<sup>295</sup> Vgl. die Darstellung der Forschungspositionen zum Ende von P<sup>8</sup> bei ZENGER, Einleitung 94-96. Er favorisiert Lev 9,24, und dem ist sicherlich zuzustimmen.

<sup>296</sup> Ähnlich LEVIN, Dekalog 191; DERS., Jahwist 364, Anm. 7.



des dtrGG, dort aber ohne die Inhaltsangabe עֲרֵךְ. Ex 31,18 bildet das Scharnier zwischen den Anordnungen für das Zeltheiligtum (P) und der Episode vom Goldenen Kalb (dtrGG). Mit der zweifachen Kombination *Berg* + *Sinai* und *Tafeln* + *Zeugnis* gelingt es Rpd, zwei völlig eigenständige Texte miteinander zu verknüpfen.<sup>297</sup>

#### 4.8.1.2 Die Jhwh-Jarad-Sinai-Texte

Nachdem die literarischen Voraussetzungen geklärt sind und ein erster Einblick in die literarischen Techniken der Redaktionsarbeit gewonnen wurde, verfolgen wir nun den Gang von Rpd durch die vordere Sinaiperikope.

Die erste Tat der Redaktoren war die Verknötung der priesterlichen Erzählung von der Einsetzung des Kultes mit der dtr überarbeiteten Erzählung von der Mitteilung des Bundesbuches und weiterer Gebote. Die Zusammenordnung dieser beiden Erzählungen bot sich an, weil dadurch die Höhepunkte beider Werke zu einem Zentralereignis verschmelzen. Kult und Gesetz werden miteinander zum Ausgleich gebracht, da beide in der nunmehr redigierten Gestalt des Werkes ihren Ursprung in der einen Sinaitheophanie haben. Um Kulteinsetzung und Theophanie zu verknüpfen, musste das P-Itinerar an der Grenze zwischen vorderer und mittlerer Gottesberg-Perikope eingeschoben werden. Das Problem, dass Israel nunmehr vor und nach dem Itinerar 19,1-2c am Gottesberg weilt, wurde durch die Benennung des Berges ein wenig gemildert — war Israel vorher am Gottesberg, so ist es nun am Berg Sinai —, im Übrigen aber in Kauf genommen, da auf diese Weise der Sinai von dem Ort, an dem ein Midianiter kultische Aktivitäten ausübt, abgerückt werden konnte.

Nach der Verknüpfung von Priesterschrift und Theophanie-Bericht ergab sich eine theologische Schwierigkeit. Nach der priesterlichen Konzeption ist allein das Heiligtum der Ort, an dem Gott erscheint (Ankündigung in Ex 25,22, Realisierung in Ex 40; Lev 8f; 16; Num 16f u.ö.).<sup>298</sup> Die Theophanie-Erzählung, wie sie den Redaktoren vorlag, mit ihrer Gottesbegegnung in freier Natur war mit dieser Auffassung nicht vereinbar. Die Lösung bestand darin, den Berg zum Heiligtum umzuwidmen. Zug um Zug übertrugen die Redaktoren Merkmale des Heiligtums auf den Berg.

Das beginnt in Ex 19,11b-13e mit einer topologischen Anpassung. Jhwh weilt gemäß Rpd nicht auf dem Berg wie in der Grundschrift der Gottesberg-Perikope, er verbleibt aber auch nicht im Himmel wie in den

<sup>297</sup> Zur Redakionalität von 31,18 vgl. PERLITT, Bundestheologie 205 mit Anm. 2 (auch Ex 34,29); AURELIUS, Fürbitter 57f (zu Recht auch Ex 32,15; 34,29); POLA, Priesterschrift 215f; SCHARBERT, Exodus 120.

<sup>298</sup> Ex 16 P widerspricht dem auf den ersten Blick. Aber Ex 16 setzt auch in 16,32-34 das Kultzelt voraus, ist mithin kein Gegenkonzept, sondern eine — erzählerisch durchaus nicht unproblematische — Prolepse.

Vertrags-Texten, auch wird der Berg nicht als Ganzer zum Ort der Gottesbegegnung, sodass an seinem Saum eine Gottesbegegnung stattfinden könnte wie noch in den älteren Schichten. Nein, Jhwh weilt im Himmel und steigt von dort herab (19,11b), wenn er mit Mose kommunizieren will. Nun aber wird nicht der Berg als Ganzer zum Ort der Gegenwart Jhwhs, sondern allein seine Spitze (19,20b; 24,16a.17a). Am Fuße des Berges, wo das Volk sich aufhält, ist daher keine auditive Gottesbegegnung möglich, sondern allein eine visuelle (19,11b; 20,18a; 24,17a, vgl. Ex 40,38 P; Lev 9,24 P). Die Spitze des Berges als Ort der Gottesgegenwart übernimmt die Funktion des Allerheiligsten. Und ganz analog zur Regelung im Zeltheiligtum wird nun der Berg zur Sperrzone für Laien (19,12a-13e). Zur Ausübung des Kultes sind nach P nur Aaron und seine Söhne eingesetzt (Ex 29; Lev 8). Allein von ihnen (und Mose natürlich) wird gesagt, daß sie das Zeltheiligtum betreten (Ex 29,30; 40,32), das Volk hingegen kommt nur bis vor den Eingang des Zeltes (Lev 8,3f), hinter den Vorhang schließlich darf allein Aaron (Lev 16,2f → Ex 19,24e). Mit wenigen Sätzen gelingt es, ein erheblich abweichendes topologisches und epistemologisches Konzept in die Theophanie-Erzählung einzutragen.

Die nächste Einfügung von Rpd liegt ganz auf der Linie dieses epistemologischen Konzepts. In 19,18a-c fügen die Redaktoren hinzu, dass der Berg in seinem Gesamt rauchte, weil — und nun wird 19,11b aufgegriffen — Jhwh herabgestiegen ist. In der kultischen Theophanie hat das Räucherwerk die Funktion, die direkte Begegnung von Gott und Mensch zu verhindern. Die Vorschriften für das Ritual am Großen Versöhnungstag in Lev 16,12f machen den Sinn des Räucherwerks deutlich.<sup>299</sup> Aaron soll Kohlen und Räucherwerk auf das Feuer vor Jhwh legen. Es wird eine Rauchwolke entstehen, und diese wird die Deckplatte über der Lade einhüllen, damit er nicht sterben muss. Eben diese Funktion erfüllt auch der Eintrag in Ex 19,18a-c. Der Berg wird mit Rauch verhüllt, um die Unsichtbarkeit Jhwhs und den Schutz der Menschen mit Hilfe derselben Vorstellung auszudrücken, die auch in P dafür gebraucht wird. Die massive Art, wie in der Gottesberg-Theophanie die Begegnung mit Gott geschildert wird — man bedenke, die Rpd hatte einen Text vorliegen, der die direkte Mitteilung des Dekalogs an das Volk erzählt — nötigte zu diesem Eingriff. Die kultische Räucherwerkswolke kann freilich nicht ohne Weiteres auf den Berg übertragen werden, also wird mit Hilfe des Vergleichs mit dem Schmelzofen die Analogie zur kultischen Rauchwolke hergestellt. Vulkanismus mag dabei im Hintergrund stehen oder nicht, entscheidend ist die Übertragung des kultischen Phänomens auf das Szenario des

<sup>299</sup> Vgl. dazu auch GRADWOHL, Feuer 291f.

Berges. So wie die Rauchwolke im Zelt den direkten Kontakt mit Jhwh verhindert, so tut sie das auch auf dem Berg.<sup>300</sup>

Die Umwidmung des Berges zum Heiligtum findet ihren Höhepunkt in Ex 19,20-25. Der kurze Abschnitt verknüpft zahlreiche Elemente aus P und dtrGG miteinander. In 19,22a und 19,24e werden die Priester thematisiert, eine Personengruppe, die in der dtr Gottesberg-Perikope überhaupt nicht auftritt. Zweifellos stammen die Priester aus P, aber auch in P werden die Priester erst in Lev 8f eingesetzt. Die Einfügung 19,20-25 missachtet die Handlungsabfolge beider Erzählwerke und setzt doch beide voraus. Ohne die aus der vordtr Gottesberg-Perikope stammenden Anweisungen 19,10 ist der — wenn auch nicht ganz korrekte — Rückverweis 19,23 nicht denkbar, ebenso wenig wie die Erwähnung der aaronidischen Priester denkbar ist ohne Kenntnis ihrer späteren Einsetzung in P.

Der Hauptzweck der Einfügung ergibt sich aus ihrer Positionierung. Nach Maßgabe von P ist es alleiniges Privileg von Mose, in verbalen Kontakt mit Jhwh zu treten (Ex 25,22; Lev 1,1; Num 1,1), nicht zuletzt deshalb, weil die dazu erforderliche Nähe nur im Allerheiligsten denkbar ist. Um die Gabe des Dekalogs mit dieser topologisch-epistemologischen Konzeption vereinbar zu machen, muss die Mitteilung des Dekalogs in das Allerheiligste, d.h. auf den Gipfel des Berges verlegt werden, und Mose muss alleiniger Ansprechpartner sein. Exakt dies leisten die Verse 19,20-25. Jhwh steigt in 19,20 eigentlich zur Unzeit auf die Spitze (das muss an dieser Stelle natürlich betont werden!) des Berges herab. Jetzt sind 19,19a und 20,1 getrennt<sup>301</sup>, die direkte Mitteilung des Dekalogs an das Volk gehört der literargeschichtlichen Vergangenheit an. Mose allein geht hinauf und erhält — das ist impliziert — den Dekalog auf dem Gipfel des Berges, wo sich Jhwh niedergelassen hat. Als er wieder zum Volk hinabsteigt, teilt er den Dekalog mit. Warum konnte Rpd den durch die Einfügung ungrammatisch gewordenen Anschluss in 20,1 nicht korrigieren? Vermutlich wog der Erhalt des Wortlautes schwerer als die korrekte Grammatik, zumal der Zusammenhang zwar schwierig, aber nicht unverständlich ist.

<sup>300</sup> An der klassischen These, wonach der Rauch auf vulkanische Aktivität hindeute (z.B. NOTH, Exodus 128; JEREMIAS, Theophanie 209; REICHERT, Jehowist 115; SCHMIDT, ESM 80f), sind schon lange Zweifel geäußert worden, z.B. von CROSS, Epic 167, wonach Ex 19,18 nicht „a description of volcanic activity“ sei, sondern „hyperbolic language used in the storm theophany“, vgl. auch BEYERLIN, Sinaitraditionen 177f; ZENGER, Sinaitheophanie 131.136; KNAUF, Midian 57-60; SCHARBERT, Exodus 82. Die Traditionsgeschichte verläuft mithin so: (1) Rauch wird als Darstellungsmittel in der kultischen Theophanie verwendet, (2) das Rauchmotiv wird in Theophanietexten des Alten Orients verwendet, (3) Rauch und Beben werden in Ex 19f literarisch historisiert und renaturalisiert, indem sie Rpd an den Berg Sinai versetzt.

<sup>301</sup> Zur Erinnerung: Das Wechselsgespräch 19,19bc wird erst von der nächsten Redaktion eingetragen werden.

Der Übergang 19,25 auf 20,1 ist ja nicht die einzige Stelle, an der die Einfügung 19,20-25 mit dem Kontext in Konflikt gerät. Die unrichtige Wiedergabe der Verbote aus 19,9-13 in 20,23 gehört ebenfalls hierher. Besonders krass fällt auf, dass 19,12a und 19,23d nicht übereinstimmen. Wenn wir beide Stellen dennoch derselben Schicht zurechnen, dann deshalb, weil es der Rpd generell nicht um die erzähltechnisch korrekte Erweiterung der vorgegebenen Texte geht, sondern um einen konzeptionell-ideologischen Eingriff. In dieser Hinsicht jedoch liegen 19,12a und 19,23d durchaus auf derselben Linie, denn egal, ob nun der Berg oder das Volk abgesperrt wird, im Endeffekt kann das Volk den Berg nicht betreten.

Die nächste Hinterlassenschaft der Rpd ist die *wiederholende Neuaufnahme* 20,18a. Ihre Funktion ist, die Furcht des Volkes in 20,18b mit der Theophanie in Verbindung zu bringen. Vor den Einfügungen der Rpd wäre der Satz überflüssig gewesen, da in der dtr und vor-dtr Gottesberg-Perikope das Volk in unmittelbarem Kontakt zur Theophanie steht, sodass die Furcht (20,18bc) und die anschließende Distanzierung (20,18d) eine natürliche Reaktion darstellen. Jetzt aber, nachdem das Geschehen auf den Berggipfel verlagert wurde, ist die Furcht kaum mehr motiviert. Warum sollte das Volk just in dem Augenblick von Furcht ergriffen werden, als Mose ihnen den Dekalog mitteilt — weitab von Jhwh? Die Wiederaufnahme leistet eben dies, dass der visuelle Kontakt mit den Theophänomenen und ihre beeindruckende, ja furchterregende Massivität nochmals herausgestrichen werden.<sup>302</sup>

Der Anlass für die nächste Aktivität der Rpd ergibt sich fast von selbst. Die große Gottesschau in Ex 24,9-11 konnte so nicht stehen bleiben. Aber eine Änderung der Darstellung oder gar ihre Streichung aus dem Text war nicht möglich. Die Rpd ist kein einseitig priesterliches Unterfangen, sondern ein Kompromiss, andernfalls wäre allein P kanonisch geworden. Die Redaktoren mussten einen anderen Weg gehen, wenn sie die Interessen der priesterlichen Theologie zur Geltung bringen wollten. Die Art und Weise, wie sie in 24,1-2 ihre Lösung des Dilemmas formulierten, entbehrt nicht einer gewissen Genialität. Die Anordnungen Jhwhs suggerieren eine topologische Differenzierung innerhalb der Gruppe, die nachher zwar nicht realisiert, der aber auch nicht ausdrücklich widersprochen wird. Nur Mose — so wollen die Verse proleptisch glauben machen — war direkt bei Gott, als sie schauten, aßen und tranken. Dass nebenbei wie schon in 19,21-23 das Volk ausgeschlossen wird, bindet die Einträge der Rpd gemeinsam zurück an 19,11b-13e, wo zum ersten Mal der Sperrbezirk für das Volk angeordnet wird.

In 24,12e nehmen die Redaktoren eine kleine, aber notwendige Ergänzung vor. Die ursprüngliche Zweckbestimmung enthielt nur die Ankündigung der

<sup>302</sup> Dabei werden die Blitze aus 19,16 durch *“Fackeln”* ersetzt. An die Stelle des Naturphänomens rückt seine kultische Repräsentation, wie bereits im Falle Donner → Schofar (19,16), die hier in 20,18a miteinander genannt werden (s.o. S. 147 mit Anm. 109).

Tafeln, denn mehr erhält Mose im dtrGG nicht. In der redigierten Fassung erhält Mose auf dem Berg nicht nur die Tafeln, sondern zudem die Anweisungen für das Zeltheiligtum und das Sabbatgesetz (Ex 31,12-17). Damit die neu entstandene Dreiheit der Mitteilung Jhwhs auch in der Anordnung zum Aufstieg Moses korrekt erscheint, wird der Hinweis auf die התורה והמצוה eingefügt.

Der letzte Eintrag der Rpd in die vordere Sinaiperikope ist der bereits besprochene Abschnitt 24,15a-17a. Nach allem, was bisher gesagt wurde, ist sein Zweck offenkundig. Die Mitteilung der Heiligtums-Anordnungen wird mit der Theophanie gekoppelt. Mose muss hinaufsteigen (15a), während Jhwh — gemäß der topologischen Konzeption von Rpd — auf dem Gipfel (17a) weilt. Dort nimmt Mose allein die Anweisungen entgegen.

Fasst man die Tendenz der redaktionellen Einfügungen zusammen, so ergibt sich eine klare Richtung. Die vorliegende Erzählung wird im Sinne priesterlicher Theologie überarbeitet, das Gesetz wird in den Tempel integriert. Alle Einträge versuchen, die nichtpriesterliche Darstellung mit priesterlichen Konzeptionen vereinbar zu machen.<sup>303</sup> Das klingt einseitig, ist es aber nicht. Die dtr und vordtr Vorstellungen behalten ja — mit Ausnahme der direkten Dekalogmitteilung an das Volk — ihren Platz und ihr Gewicht. Das ist ja der Kompromiss, dass Gebotsmitteilung und Kulteinsetzung nebeneinander zu stehen kommen, dass die Theophanie auf einem Berg und doch zugleich im Heiligtum stattfindet, dass Älteste und Priester je ihre Funktion haben und auch behalten. Die vordere Sinaiperikope enthält nun einmal fast ausschließlich nichtpriesterliches Material, sodass eine Kompromissbildung notwendigerweise so ausfallen muss, dass priesterliche Konzeptionen in den dtrGG-Kontext eingetragen werden.

Für die epistemologisch-topologische Struktur des Textes hat die Rpd einschneidende Veränderungen gebracht. Die direkte verbale Kommunikation zwischen Jhwh und dem Volk wird beseitigt und durch die Mittlerschaft Moses — und in abgeschwächter Form Aarons (19,24cd) — ersetzt. Der Kontakt mit Gott ist für Israel an das aus dem Berg abgeleitete Heiligtum gebunden, dort aber erschallt von nun an die gebotsverkündende Stimme Gottes.

Die massiven Änderungen in der epistemologisch-topologischen Struktur resultieren in einer klar abgesteckten Hierarchie. An der Spitze stehen Mose und Aaron, der Hohepriester. Dann folgen die einfachen Priester, daneben die Ältesten und schließlich das Volk. Vom Volk wird weder Verantwortung eingefordert, noch wird ihm Mitwirkung zugebilligt. Sie sind mehr oder weniger passive Zuschauer beim Geschehen, und bereits der Versuch, eine aktivere Rolle einzunehmen, wird mit scharfen Sanktionen bewehrt. Die

<sup>303</sup> Das gilt auch für das Gebot zur sexuellen Enthaltsamkeit Ex 19,15c (vgl. Lev 15,18).

vordere Sinaiperikope ist in diesem Stadium der Textfortschreibung eindeutig das Dokument einer Koalition von Eliten, die ihre Position gegenüber dem einfachen Volk mit drastischen Mitteln absichert. Die vielen Verbote, die ja mehrheitlich den Textakteuren gar nicht mitgeteilt werden, richten sich direkt an die lesenden oder hörenden Zeitgenossen der Redaktoren von Rpd. Vor allem sie und nicht die Textakteure werden in die Schranken verwiesen.

#### 4.8.1.3 Die hintere Sinaiperikope

Die bereits oben besprochene Kombination לָחַץ הָעֶרֶץ, die auch in Ex 31,18 auftritt, ist der Einstieg in die Arbeit der Rpd in Ex 32-34. Der Vers verbindet die soeben erfolgte Gabe der Heiligtumsanweisungen mit der Episode vom Goldenen Kalb. Die ausführliche Explikation zu Herkunft und Qualität der Tafeln in 32,15c-16e gehört ebenfalls zu den Einfügungen der Rpd.

Eine weitere Einfügung der Rpd ergibt sich notwendig aus dem in Ex 19-24 Erkannten. Die abermalige Aufforderung zur Absperrung des Berges in 34,2-3 führt die in Ex 19 eingeführte Konzeption fort. Die Analogie geht sogar soweit, dass hier wie dort die Realisierung der Absperrung nicht erzählt wird.<sup>304</sup> Doch nicht nur die beiden Verse 34,2.3, sondern der gesamte Abschnitt 34,1-9 geht weitgehend auf die Rpd zurück, lediglich 34,1.4a $\alpha$ .b gehören zur Grundschrift der EG-Erzählung. Die exklusiv für Mose reservierte Theophanie 34,5-9 ist dagegen Produkt der Rpd. Die Konvergenzen sind offenkundig: Ort der Begegnung ist die Spitze des Berges (34,2c), wohin Mose hinaufgeht (4c) und Jhwh hinabsteigt (5a). Mose allein ist Gesprächspartner Jhwhs, der — ganz wie in 19,11b-13e.20-25 — in der 3. Person von sich selbst redet (34,6c.7c). Die Selbstvorstellungsformel 34,6-7 ist verwandt mit der gleichfalls von Rpd stammenden Dekalogerweiterung Ex 20,5b.6.

Die Redaktion gestaltet den zweiten Vertragsabschluss in Analogie zur Gebotsverkündigung in Ex 19-24. Die Spitze des Berges wird zum Hauptschauplatz und das Motiv der herabsteigenden Wolke präludiert nunmehr die Sprechakte.<sup>305</sup> Die Sätze 34,4a $\alpha$ . $\beta$ : *„und er ging zum Berg Sinai hinauf, wie ihm Jhwh geboten hatte“* fallen daher in die Rpd-Schicht, mit der Konsequenz, dass erst Rpd den zweiten Vertragsabschluss auf den Berg Sinai ver-

<sup>304</sup> Hier zeigt sich noch einmal die leserorientierte Arbeitsweise der Rpd-Redaktoren. Ob die Textakteure die Anordnung Jhwhs rezipieren, ist zweitrangig. Entscheidend ist, dass die Leser die Absperrung des Berges, sprich: des Tempels, akzeptieren. Die Anordnung gilt auch dann als Gotteswort an die Leser, wenn die Textakteure sie nicht realisieren.

<sup>305</sup> Kurze redaktionsgeschichtliche Rekapitulation: Die EG-Erzählung kennt nur die Wiederherstellung der Tafeln (34,1.4ae.(28abc?), s.o. S. 123f), die dtr Redaktion macht daraus einen zweiten Vertragsabschluss mit dem Effekt, dass nunmehr die dtr Kultgebote zum gültigen Vertragstext werden (34,10-28, s.o. S. 174f), die Redaktion Rpd versetzt diesen zweiten Vertragsabschluss auf den Gipfel des Berges Sinai (34,2-3.4bcd.29-35).

legt hat. Betrachten wir den Abstiegsbericht 34,29a: *“und es war beim Heruntergehen Moses vom Berg Sinai, und die zwei Tafeln des Zeugnisses waren in der Hand Moses bei seinem Heruntergehen vom Berg”*. Schon die Kombinationen *Berg + Sinai* und *Tafeln + Zeugnis* deuten unmissverständlich auf Rpd hin. Hinzu kommt, dass 29a nicht selbständig steht, sondern textgrammatisch auf 29b bezogen ist, d.h. 29a verumständet die folgende Szene und stellt keinen eigenständigen Abstiegsbericht dar. Die Episode vom Glänzen der Haut Moses ist aber ein Produkt der Rpd, wie wir unten zeigen werden.

Damit ist aber klar, dass nicht nur der Aufstiegs-, sondern auch der Abstiegsbericht Moses in Ex 34 erst durch Rpd in den Text eingetragen wurde. Was bleibt dann für die dtr Erzählung vom zweiten Vertragsabschluss übrig? Die erste Konsequenz ist, dass der zweite Vertragsabschluss ursprünglich ohne die vorhergehende Herabkunft Jhwhs vollzogen wurde. Das ist nicht verwunderlich, denn eine derartige topologische Konzeption ist dem gesamten Dtn fremd. Die zweite Konsequenz, dass der zweite Vertragsabschluss nicht auf einem Berg stattfand, scheint schwerwiegender, denn Dtn 10,1-5 verlegt die Übergabe der zweiten Tafeln eindeutig auf einen Berg. Aber die Szene in Dtn 10 weicht auch in anderen Punkten stark von Ex 34 ab, sodass nicht angenommen werden kann, die dtr Varianten hätten einmal einen identischen Aufriss gehabt. Der Hauptunterschied zwischen beiden ist, dass Dtn 10 einen zweiten Vertragsabschluss überhaupt gar nicht kennt. Die Darstellung von Ex 34 ist dagegen ganz und gar als Weiterführung von Ex 19-24 dtrGG konzipiert, und dort findet der erste Vertragsabschluss auch nicht auf dem Berg statt, sondern am Fuße desselben (Ex 24,8).

Die wichtigste Einfügung der Rpd stellt aber Ex 33,7-11 dar. Der Bericht vom externen Zelt steht unmittelbar hinter der in die dtr Schicht gehörenden Ankündigung, Jhwh werde nicht im Inneren Israels in das Land ziehen (33,5). Diese dtr Konzeption widerspricht freilich der priesterlichen Vorstellung, wie sie in Ex 29,45.46 expliziert ist: *“ich werde in der Mitte der Söhne Israels wohnen”*. Nun hätte man zum Ausgleich dieser Konzeptionen schlicht eine Erzählung einbringen können, die die Verlagerung des Zeltes nach außen berichtet. Doch im weiteren Verlauf der priesterschriftlichen Erzählung wird das Zelt stets in der Mitte des Volkes vorgestellt, explizit in Num 2,17; 5,3; 16,3, ja selbst in einer der spätesten Erweiterungen von P, in Num 35,34, bleibt diese Vorstellung unverändert. Eine Erzählung von einer einmaligen Handlung Moses hätte mehr Widersprüche eingetragen, als sie beseitigt hätte. Daher wendeten die Redaktoren eine einfache literarische Technik an: Sie berichteten die Tat Moses mit *yiqtol*-Formen, die in diesem Falle die habituelle Iterativität (jmd. pflegt etw. zu tun) ausdrücken. So wie die Israeliten immer wieder hinausgehen, um Jhwh zu befragen (33,7f), so bringt Mose immer wieder das Zelt hinaus. Die Frage, wie man sich das

vorstellen soll, ist fehl am Platz, denn den Redaktoren geht es nicht um eine realistische Textfiktion, sondern um den Ausgleich von Konzeptionen. Die iterierenden Prädikationen schaffen Distanz zum weiteren Handlungsablauf.<sup>306</sup> Damit verschwindet auch das Hauptproblem, dass das Zeltheiligtum erst in Ex 40 fertiggestellt wird.<sup>307</sup> Als Bericht über eine Gewohnheit ist die korrekte Platzierung im Handlungsablauf weniger wichtig als die korrekte Platzierung im konzeptionellen Gefüge des Textes.<sup>308</sup>

Aber auch theologisch stellt das auswärtige Zelt einen Ausgleich dar. Nur Mose (und Josua) dürfen das Zelt betreten. Mose ist aber der kleinste gemeinsame Nenner, auf den P und dtrGG in dieser Hinsicht zu bringen sind. Nach P ist es das Privileg des Hohepriesters, das Innerste des Zeltheiligtums zu betreten (Lev 16), nach dtrGG waren es die Ältesten, die "im Allerheiligsten", d.h. auf der Spitze des Berges, waren (Ex 24,9-11). Die redaktionell-harmonisierende Lösung, dass Priester *und* Älteste Zutritt zum Zelt haben, schied aus naheliegenden Gründen aus. Also wurde der Zutritt zum Zelt auf Mose allein beschränkt. Dies aber nicht explizit, denn weder die Priester noch die Ältesten werden ja demonstrativ vom Zelt ausgeschlossen. Der Darstellung von Ex 33,7-11 liegt jegliche Polemik fern.<sup>309</sup> Vielmehr wird gesagt, dass jeder Israelit dorthin kommen kann, um Jhwh zu befragen. Das Zelt ist Ort der verbalen Gottesbegegnung. Der Wortempfang, in dtrGG das zentrale Element der Gottesbegegnung (Ex 19ff), wird in das Kultzelt verlagert, ein Konzept, das in P bereits angedeutet wird (Ex 25,21f). Das Zelt übernimmt diejenigen Funktionen, die in dtrGG der Berg innehatte. Wurde zuerst der Berg "verpriesterlicht", so wird nun zum Ausgleich das Zelt "deuteronomisiert".

Mit der Zuweisung von Ex 33,7-11 zu Rpd kommt abermals die Episode 34,29-35 in den Blick, denn auch dort finden wir die auffälligen iterativen

<sup>306</sup> BLUM, aaO. 62: "Zumal der durchgehende Iterativ löst die Beschreibung des Ohel Mo'ed aus der spezifischen Situationsbindung und erlaubt ihre Deutung als Vorgriff auf Zukünftiges".

<sup>307</sup> Die vielfachen Versuche, den Abschnitt einer Quelle (J?) zuzuweisen, scheitern schon am fehlenden Bericht von der Herstellung des auswärtigen Zeltes. Vertreter dieser These sind u.a. NOTH, Exodus 210 und BLUM, Pentateuch 61 mit Anm. 71 und 137f). Wäre 33,7-10 Zufügung zu einer alten Quelle (so NOTH), die von diesem Zeitpunkt an nur noch das auswärtige Zelt kennt, dann entfielen jeder Grund für die Iterative.

<sup>308</sup> Dass der Abschnitt einen wie auch immer zu verstehenden Zusatz darstellt, ist schon oft vermutet worden. ZENGER, Sinaitheophanie 165.193ff: "Sonderüberlieferung"; NOTH, Exodus 210: "Sonderüberlieferung", die "nachträglich, wenn auch schon in vordeuteronomistischer Zeit, in die J=Erzählung aufgenommen worden ist"; SCHARBERT, Exodus 125: "wesentlich älteres Traditionsstück". LEVIN, Jahwist 368 hat tendenziell die richtige Vermutung geäußert: "Er [der Abschnitt Ex 33,7-11] ist schwerlich ohne Ex 25ff. P vorstellbar, gehört daher zu den nachendredaktionellen Zusätzen", ähnlich GUNNEWEG, Gesetz 174f.

<sup>309</sup> Anders BLUM, Pentateuch 334, der die beiden Konzeptionen als konträr interpretiert.



Prädikationen (34-35). Und im Gegensatz zur Erzählung vom Glänzen des Gesichts Moses (29-33) müssen in den beiden letzten Versen wiederum die Iterative stehen, weil das Heiligtum ja immer noch nicht erstellt ist. Der Umschlag von einmaligen zu iterierenden Handlungen erfolgt exakt in dem Augenblick, wo der Gegensatz zu P entstände, erzählte man weiter mit *way-yiqtol*-Formen. Weiterer Anknüpfungspunkt — neben den für 34,29 oben diskutierten — ist die Rolle des Zeltens als Begegnungsort mit Jhwh. Die doppelgesichtige literarische Charakteristik des Textes hat NOTH beschrieben.<sup>310</sup>

“Trotz einiger Elemente priesterlicher Sprache, die aber leicht als Zusätze ausgeschieden werden können (‘Aaron’, ‘alle Sprecher in der Gemeinde’ [כָּל־הַנְּשָׂאִים בְּעִדָּה], ‘die Tafeln des Zeugnisses’), macht das Stück im ganzen nicht den Eindruck, aus P zu stammen. Aber auch bei J ist es nicht unterzubringen. Für das ‘Hineingehen’ und ‘Herauskommen’ und sein ‘Reden’ mit Jahwe (V.34.35) fehlen bei J die Voraussetzungen; diese wären jedoch durch die Zeltüberlieferung von 33,7-11 gegeben.”

Man wird NOTH darin nicht folgen können, die “Elemente priesterlicher Sprache” einfach auszuscheiden. Das komplette Gegenüber Moses im Dialog ginge damit verloren. Auch sein Vorschlag, in 34,29 seien “vielleicht ... Bemerkungen von J”<sup>311</sup> mit dem späteren Zusatz verquickt worden, ist literarisch nicht verifizierbar. Die ganze Episode stammt von einer Hand, von einer Hand, die bewusst integrativ und ausgleichend gearbeitet hat. Auch theologisch-epistemologisch stellt die Episode einen Ausgleich dar. Nachdem die Rpd das Volk von Jhwh weit entfernt hat, ist der Glanz auf Moses Gesicht das Unterpfand für die Gegenwart Jhwhs und ein “beglaubigendes Zeichen”<sup>312</sup> für die Legitimität Moses.

Dass die ausgleichende Rpd-Redaktion im Übrigen nicht nur in den dtrGG-Bereich eingegriffen hat, zeigt Ex 29,42ff. Dort wird die priesterliche Kultzelt-Konzeption so modifiziert, dass eine Begegnung mit Jhwh nicht nur über der Lade, sondern auch am Eingang des Zeltens stattfinden kann, und das entspricht exakt der Konzeption von Ex 33,7-11.<sup>313</sup>

#### 4.8.1.4 Der Entwurf von E. Otto

E. OTTO hat einen Entwurf der Pentateuch-Redaktion (“PentRed”) vorgelegt, der mit unserem darin übereinstimmt, dass die PentRed nicht nur das priesterliche und das nichtpriesterliche Werk vereinigt, sondern überdies eigene Zusätze eingebracht hat.<sup>314</sup> In der Ausführung dieser Grundannahme beschreitet er jedoch andere Wege. Er geht davon aus, dass die nichtpriesterschriftliche Sinaiperikope “nur die Theophanieerzählung in 19,10-20 sowie

<sup>310</sup> NOTH, Exodus 220.

<sup>311</sup> NOTH, aaO.

<sup>312</sup> BLUM, Pentateuch 71.

<sup>313</sup> Vgl. auch POLA, Priesterschrift 235, der aber Ex 33,7-11 für vorpriesterlich hält.

<sup>314</sup> OTTO, Kritik 172-181, vgl. jetzt auch DERS., Pentateuchredaktion, insb. 75-83.

die Fest- und Opferordnung in 34,18-23.25f.<sup>315</sup> enthalten habe. Die PentRed habe dann den Dekalog, das Bundesbuch, sowie einige narrative Abschnitte eingetragen: Ex 19-24: 19,3-9; 20,18-23; 21,1; 24,3-8\*; 9-11; 12-14\*.<sup>316</sup> Betrachten wir die Argumentation zu Ex 19,3-6. Redaktionell sei dieser Abschnitt, weil in ihm "dtr und priesterschriftliche Motive" zusammenfließen und eine gewisse terminologische Verwandtschaft zu Lev 7,37; 26,46 bestehe. OTTO verweist überdies auf Beobachtungen von SKA,<sup>317</sup> der konzeptionelle Übereinstimmungen zwischen dem ebenfalls zur PentRed gerechneten Heiligkeitsgesetz (H) und Ex 19,3-6 entdeckt haben will.

OTTO ist sicher Recht zu geben, wenn er die genannten Teile von Ex 19-24 mit dem Bundesbuch in Verbindung bringt, auch die Zuschreibung von H zur PentRed / Rpd ist begründet, insbesondere Lev 26 zeigt in vielfacher Hinsicht die Mischung von Konzeptionen. Doch die terminologischen Beziehungen zwischen Ex 19,3-6 und Lev 7,37; 26,46 sind so allgemein, dass eine gemeinsame Verfasserschaft nicht wahrscheinlich zu machen ist.

Wichtiger aber als die ohnehin zweifelhaften "Sprachbeobachtungen" ist die Frage nach konzeptionellen Konvergenzen. Die hängt aber entscheidend am Verständnis des Ausdrucks *מְלִכָּה כֹהֲנִים* (Ex 19,6), wo sich OTTO im Unterschied zu uns für das Verständnis "von Priestern ausgeübte Herrschaft" entscheidet.<sup>318</sup> Dieses Verständnis ist freilich die unabdingbare Voraussetzung für die Zuweisung zur PentRed, sodass aus unserer Sicht OTTOS redaktionsgeschichtliche These keine Basis hat. Zudem ist das Heiligkeitsverständnis von Ex 19,3-6 sicher nicht mit dem von H identisch. Zwar ist in beiden der Heiligkeitsbegriff auf das ganze Volk bezogen, aber in H ist es eine Forderung, während es in Ex 19,3-6 eine Verheißung darstellt, die überdies in Ex 24,4-8 erfüllt wird. Kaum nachzuvollziehen ist, dass OTTO Ex 19,3-6 und Ex 24,4-8 aufeinander beziehen kann, wenn er im ersteren die Differenzierung von Laien und Priestern abgeschattet sieht, andererseits im zweiten das ganze Volk in Analogie zu Lev 8,23f.30 die Priesterweihe erhält. OTTO behilft sich mit der Annahme, die Weihe des Volkes sei nur der vorläufige Höhepunkt, der in Ex 24,16-18 zu Ende geführt werde, wo das Volk am Fuße des Berges zurückbleibt.<sup>319</sup> Doch kann 24,16-18 nicht als bruchlose Fortsetzung von 24,4-8 gewertet werden. Die Unterschiede in topologischer und epistemologischer Hinsicht sind beträchtlich, und 24,8 drängt nicht nach einer endgültigen "Ratifizierung". Zudem ist Ex 24,12 eine klare erzählerische Zäsur, die Gesetzgebung und Vertragsabschluss vom Weiteren trennt.

<sup>315</sup> OTTO, Kritik 179.

<sup>316</sup> AaO. 179. Die meisten Texte gehören nach unserem Verständnis zu den Vertragstexten.

<sup>317</sup> OTTO, Pentateuchredaktion 76f mit Anm. 70; SKA, Identité 304-310.

<sup>318</sup> OTTO, Kritik 173; DERS., Pentateuchredaktion 77.

<sup>319</sup> OTTO, Pentateuchredaktion 82f.

Der These OTTOS, dass die von ihm als Einträge der PentRed identifizierten Abschnitte die Priesterschrift voraussetzen, ist ebenso zuzustimmen wie seiner These, dass sie nicht dtr sind — so haben auch wir die von uns *Vertrags-Texte* genannten Abschnitte interpretiert. Nur dienen die vielfachen Anklänge und Motivaufnahmen nicht der Vermittlung, sondern der antipriesterlichen Polemik. Bedenkt man weiterhin, dass Dtn 5 von Ex 19ff abhängt und nicht umgekehrt, wie von OTTO favorisiert, dann entfällt auch jeder Grund, die Einfügung des Bundesbuches, des Dekalogs und der darauf bezogenen narrativen Abschnitte in das Spätstadium der Literargeschichte verlagern zu müssen. Das Problem, dass Israel einem Gesetz zustimmt, das es gar nicht befolgen soll, entsteht dann nicht.

Abschließend sei noch auf das Gesamtverständnis der PentRed hingewiesen. Nach OTTO hätte sie das Ziel, die Hierokratie der Aaroniden zu legitimieren, aber das leisten bereits P-Texte wie Lev 8f und Num 16 (250-Laienvertreter- und Korach-Schicht). Intendiert aber nicht die Gesamtanlage der Pentateuch-Redaktion / Rpd etwas anderes, nämlich die Gleichberechtigung von Priestern und Ältesten?

#### 4.8.1.5 *Der Pentateuch im Überblick*

Ein Durchgang durch den Pentateuch soll das skizzierte Bild der Rpd abrunden. Die Zuweisung der Episoden mit dem auswärtigen Zelt muss Konsequenzen haben, denn das auswärtige Zelt tritt noch häufiger auf. Zu den bereits behandelten Abschnitten Ex 33,7-11 und Ex 34,29-35 kommen hinzu: die Wachtel-Ältesten-Episode Num 11,4-34, der Aufstand Aarons und Miriams Num 12 und die Einsetzung Josuas Dtn 31,14f.23.<sup>320</sup> Neben dem auswärtigen Zelt zeigen diese Texte noch weitere Gemeinsamkeiten. Jhwh erscheint, indem er in einer Wolke bzw. Wolkensäule zum Zelt herabsteigt. Die zuerst in die Sinaiperikope eingetragene Konzeption wird nunmehr auf das Zelt übertragen. „Mit dem Zelt ist so etwas wie ein kleiner mitziehender Gottesberg gegeben“.<sup>321</sup> Weiter stellen diese Texte die besondere Nähe und Offenbarungsweise Jhwhs gegenüber Mose heraus.

Doch welche Intention verfolgen diese Texte? Wie von GUNNEWEG, BLUM und SCHMITT erkannt, müssen Num 11 und Num 12 zusammen gele-

<sup>320</sup> Auch GUNNEWEG und BLUM haben diese Texte zusammengestellt. GUNNEWEG, *Gesetz* zählt Ex 34,29-35 nicht zu dieser Textgruppe. Er will außerdem nur Dtn 34,10 dazu rechnen, während 34,11f eine noch spätere Ergänzung darstellten (aaO. 180, Anm. 24). Wir teilen diese Einschätzung bzgl. 34,11f, meinen aber, auch 34,10 zu jener noch späteren Ergänzung rechnen zu müssen. BLUM, *Pentateuch* 76-88 zählt dagegen Dtn 34,10-12 komplett dazu. Während BLUM die Texte mit dem auswärtigen Zelt zu KD rechnet, hält sie GUNNEWEG für nachpriesterschriftlich (aaO. 173f).

<sup>321</sup> BLUM, aaO. 77.

sen werden.<sup>322</sup> Die Wachtel-Ältesten-Episode Num 11 greift die Institution der 70 Ältesten wieder auf, die innerhalb des selbständigen dtrGG als Männer gezeichnet werden, die in ganz besonderer Weise der Nähe Gottes teilhaftig wurden (Ex 24,9-11) — es geht also um die laikale Elite Israels. Num 12 hat dagegen Aaron zum Thema — es geht um die klerikale Elite Israels. Die 70 Ältesten, die in Ex 24,9-11 mit Mose auf gleicher Stufe stehen, wurden ja bereits mit 24,1-2 durch Rpd ins zweite Glied versetzt. In dieser Stellung verbleiben sie auch hier, werden aber in gewisser Weise rehabilitiert. Die Ältesten werden mit Geist begabt, aber es ist der Geist Moses — wenn man so will: abgeleiteter Geist. Mose spricht allein mit Jhwh (11,25), hier haben die Ältesten keinen Anteil. Erst sekundär wird ihnen ein Teil des Geistes Moses verliehen. Hier liegt eine modifizierte Verhältnisbestimmung vor. Die Ältesten sind zwar als politische Elite (11,17) legitimiert, aber nur in strenger Abhängigkeit von Mose. Eine ähnliche Verhältnisbestimmung findet in Num 12 statt. Hier werden die Priester in analoger Weise der Gestalt des Mose untergeordnet. In beiden Episoden spielt überdies das Thema *Prophetie* eine wichtige Rolle. Prophetie, so lautet die Botschaft, ist dann legitim, wenn sie sich an dem Programm und an den Maximen orientiert, die mit dem Namen Mose verbunden sind.<sup>323</sup>

SCHMITT ordnet die Episoden Num 11.12 ebenfalls der nachpriester-schriftlichen Pentateuch-Redaktion zu, behauptet aber, dass die „Legitimation der gesamten prophetischen Überlieferung des Alten Testaments und ihrer Erwartung einer eschatologischen Verwandlung Israels“<sup>324</sup> Thema und Ziel der Episoden sei, nicht aber die Legitimation von Führungsschichten im nachexilischen Judäa. Das ist m.E. keine brauchbare Alternative. Die 70 Ältesten treten hier nicht allein deshalb auf, weil sie literarisch „vorgegebene Größen“ sind, sondern weil die damit verbundenen Tradentenkreise politisch *und* theologisch eingeordnet werden. Die Verknüpfung der Frage nach der legitimen Ausübung von Leitungssämtern mit dem Konzept einer von Mose abgeleiteten Prophetie zeigt, dass die Intention der Rpd keineswegs bloß auf einen machtpolitischen Kompromiss aus ist — insofern ist SCHMITT Recht zu geben. Sie erweist sich vielmehr als Synthese, die — ganz im Sinne Hegelscher Dialektik — die Konzeptionen beider Fraktionen aufhebt in eine geistgeleitete, mose-orientierte, „Amt und Charisma“ vermittelnde Konzeption von gemeindeleitender Praxis.

BLUM hat m.E. richtig erkannt, dass sich die Episoden Num 11.12 auf zwei verschiedene Adressaten beziehen. Es handelt sich um die Trägergruppen der vormals selbständigen Geschichtswerke, die Ältesten und die Prie-

<sup>322</sup> BLUM, aaO. 78ff; SCHMITT, Identität 276.

<sup>323</sup> Zur hier vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Prophetie und Mose vgl. GUNNEWEG, Gesetz 177; BLUM, aaO. 194ff; SCHMITT, aaO. 275.

<sup>324</sup> SCHMITT, Identität 275f.

ster. Ihre jeweiligen Ansprüche werden in zweifacher Hinsicht reformuliert. Beide Gruppen handeln dann legitim, wenn sie die gemeinsame Plattform *Mose* und die geisterfüllte Prophetie als legitimierendes Kriterium akzeptieren. Älteste und Priester sind nicht per se als Institutionen legitim, sondern sie sind es, wenn sie im Geiste Jhwhs, wenn sie prophetisch handeln.<sup>325</sup> Handeln Personen, die außerhalb dieser Institutionen stehen, im Geiste (11,26-29), so sind sie in derselben Weise legitimiert. Propheten, Priester und Älteste erhalten somit ihre Stellung innerhalb der Gemeinschaft zugewiesen, Mose aber wird über Propheten, Ältesten und Priester weit hinausgehoben.<sup>326</sup>

Das Paradebeispiel für die harmonisierende Arbeitsweise der Rpd stellt die Einsetzung Josuas Dtn 31,14f.23 dar. Die Einsetzung Josuas zum Nachfolger Moses wird im Pentateuch dreimal erzählt. Die erste Version steht in Num 27,12-23 P. Dort wird Josua vor den Augen der Gemeinde und Eleasars, des Nachfolgers Aarons, durch Mose eingesetzt. Josua wird aber im Gegensatz zu seinem Vorgänger dem Priester untergeordnet, denn er muss Eleasar befragen, bevor er in seiner ureigensten Funktion als Kriegsmann aktiv werden darf (27,21). Die zweite Version steht in Dtn 31,1-8. Wieder ist es Mose, der Josua einsetzt. Wieder vor den Augen von ganz Israel, aber Priester werden jetzt nicht erwähnt — nicht einmal die Leviten, was ja durchaus denkbar wäre. Josua ist — und das ist der Unterschied zur P-Version — keinem anderen im Volk untergeordnet. Die dritte Version gleicht die Gegensätze nun aus. Weder der Laie Mose, noch der Priester Eleasar spielen die entscheidende Rolle — es ist Jhwh selbst (31,23), der Josua in sein Amt einsetzt.

<sup>325</sup> Prophetisch handeln meint hier nicht Ekstase, sondern "das prophetische Auftreten ganz allgemein" (GUNNEWEG, aaO. 176), also auch und gerade im politischen Raum. Im Übrigen bietet Esr 1-6 eine ähnliche Konzeption (deren Historizität fraglich ist, was aber hier keine Rolle spielt), wie KRÜGER, Esra 1-6 gezeigt hat. Der erste — gescheiterte — Versuch, den Tempel zu bauen, wird wie der zweite — erfolgreiche — gemeinsam von Josua und Serubbabel, ausgeführt (Esr 3,2.8 und 5,2), d.h. gemeinsam vom priesterlichen und vom laikalen Oberhaupt Israels. Der Erfolg des zweiten Versuchs beruht aber nicht zuletzt auf dem Auftreten der Propheten Haggai und Sacharja (5,1). Die Restitution Israels kann also nur gelingen "mit Unterstützung Jahwes (1,1; 6,22) — und unter der Voraussetzung, dass diese Unterstützung Jahwes in 'prophetischer Predigt' (5,1f; 6,14) ausdrücklich zugesagt wird" (aaO. 70). In Esr 1-6 wie in Num 11.12 wird das gemeinsame Handeln von laikaler und klerikaler Elite reflektiert und beide Male dann als legitim bzw. erfolgreich erachtet, wenn es im Geiste der Prophetie geschieht. Beide Male haben wir auch das Phänomen, dass Propheten von außerhalb der beiden Führungseliten auftreten — hier Eldad und Medad (Num 11,26), dort Haggai und Sacharja (Esr 5,1). Die Ähnlichkeit der Konzeptionen ist ein weiteres Indiz dafür, dass die Redaktion von Esr/Neh und die des Enneateuch gewisse Parallelen aufweisen (s.o. S. 201f).

<sup>326</sup> Auch die Behandlung des Themas *Frau Moses* ist m.E. als Ausgleichsversuch zu werten. Während das dtGG (bzw. die darin integrierte nicht-dtr EG-Erzählung) die Verbundenheit Moses mit Midian breit würdigt (Ex 3f.18), findet sich in P schärfste Polemik gegen Midian (Num 25,6-18; 31). Num 12 Rpd nimmt Mose dagegen in Schutz.

Obwohl BLUM in etwa dieselben Texte zusammenstellt, muss er hinsichtlich ihrer Interpretation zu anderen Schlüssen kommen, weil er eine harmonisierende Redaktion im hier vorgetragenen Sinne nicht kennt. Für ihn gehören diese Texte in die Kompositionsschicht der KD, d.h. sie formen das vielfältige Überlieferungsgut der nichtpriesterlichen Tradition zu einem komplexen Ganzen. Doch ist es ganz unwahrscheinlich, dass diese Texte ohne Kenntnis von P verfasst wurden. Zu deutlich sind die Bezugnahmen auf die zwischen dtrGG und P umstrittenen Punkte. Zu problematisch das Fehlen einer Erzählung von der Herstellung des auswärtigen Zeltes. Zu insulär sein Vorkommen, und schlussendlich sang- und klanglos sein Verschwinden nach Dtn 31. Auch bleiben BLUMS Interpretationen merkwürdig mager. Zwar sieht er, dass Num 11 und Num 12 gegen verschiedene Adressaten geschrieben sind, doch vermag er nicht zu sagen, welche.<sup>327</sup> Und dass Dtn 31,14f.23 eine Verklammerung des Dtn mit Ex herstellt, ist gewiss wahr,<sup>328</sup> doch reicht das als Erklärung für die — immerhin eine erzählerische Doppelung verursachende — Einfügung nicht aus.

Die vorliegende Untersuchung konnte und kann in nicht wenigen Fällen von BLUMS Beobachtungen zur Kompositionslogik des Pentateuch profitieren, doch hinsichtlich des zu Grunde liegenden Textmodells muss sie andere Wege gehen. Die Vorstellung einer priesterlichen Komposition im Sinne BLUMS konnte nicht verifiziert werden. Die kompositionelle Hauptleistung geht vielmehr auf das Konto von Redaktoren, die P und dtrGG vorliegen hatten. Ein priesterlicher Text wie Num 16f (250-Laienvertreter-Schicht) wird verharmlost, wenn er lediglich als "Ergänzung und (partielle) Korrektur der deuteronomischen Tora"<sup>329</sup> verstanden wird. Hier geht es um mehr — um strikte Gegenpositionen, die ihrer polemischen Funktion entsprechend separat verschriftet wurden. Als partielle Korrektur lassen sich dagegen die Einträge der Rpd verstehen. Sie synthetisieren die verfeindeten Entwürfe, indem sie das Kultzelt für verbale Gottesbegegnung öffnen und den Berg der Gesetzgebung zum Heiligtum umwidmen.

Die Redaktion Rpd hat mit Sicherheit noch weitere Einfügungen hinterlassen. Augenfällig ist z.B. die Hinterlassenschaft in Dtn 5,5, durch dessen Einfügung Rpd die topologisch-epistemologische Konzeption der Horebtheophanie in exakt derselben Weise modifiziert, wie sie es bereits mit der Gottesberg-Theophanie getan hat. Wir müssen hier aber den kurzen Streifzug durch das zusammenredigierte Werk abbrechen, ein Werk, das nunmehr von Gen 1 bis 2Kön 25 reicht, ein Werk, das einen gewaltigen Brückenschlag

<sup>327</sup> BLUM, Pentateuch 80.

<sup>328</sup> BLUM, aaO. 87f.

<sup>329</sup> AaO. 335. An anderer Stelle (aaO. 271) charakterisiert BLUM Num 16 zutreffend als "scharfe priesterliche Zurückweisung eines entgrenzten Heiligkeitsbegriffs...".

zwischen zwei unterschiedlichen Traditionsbildungen darstellt, ein Werk, das aber darüber hinaus eigene theologische und politische Akzente setzt. Wir werden nun zu fragen haben, in welcher politischen Situation des nachexilischen Judäa diese Arbeit stattgefunden haben kann.

#### 4.8.2 Historischer Ort

Die historischen Umstände der Pentateuch-Redaktion / Rpd haben in jüngster Zeit vermehrt Aufmerksamkeit auf sich gezogen — die Diskussion um die *Reichsautorisation* steht beispielhaft für diesen Trend.<sup>330</sup> Doch kann die außenpolitische Frage einer etwaigen Reichsautorisation des Pentateuch oder einer seiner Teile oder Vorstufen nicht adäquat behandelt werden, wenn nicht vorher die innenpolitische Lage Judäas geklärt ist. R. ALBERTZ hat m.W. als erster versucht, die innenpolitischen Hintergründe der Pentateuch-Redaktion näher zu beschreiben. Er geht davon aus, dass sich bereits im vorletzten Jahrzehnt des 6. Jh.s eine zweigeteilte Selbstverwaltungsstruktur herausgebildet hat: der Ältestenrat und das Priesterkollegium.<sup>331</sup> Beide seien von Anfang an gemeinschaftlich für die Leitung des Gemeinwesens verantwortlich gewesen. Im Laufe der Jahrzehnte hätten die Verantwortlichen erkannt, dass die Institution der persischen Reichsautorisation die Chance bot, das eigene Gemeinwesen politisch und juristisch auf sichere Beine zu stellen.<sup>332</sup> Der Vorgang der Reichsautorisation bestand darin, dass der persische König ein lokal gültiges Gesetz zum persischen Reichsrecht machte. Einzelne Städte oder Länder konnten sie beantragen, wenn sie ihre eigene Lokaltradition von oben sanktioniert wissen wollten.<sup>333</sup> Wenn Esr 7,26 formuliert: „*das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs*“, דָּתָא דִּי־אַלְהֵךְ וְדָתָא דִּי מְלָכָא, dann sind damit nicht zwei Gesetze gemeint, sondern das eine, von Gott offenbarte und vom persischen König autorisierte Gesetz. Fraglich ist aber, auf welches Stück Literatur der Ausdruck דָּתָא referiert: auf die Tora oder eine ihrer Vorstufen, auf das Dtn, das Heiligkeitgesetz oder auf etwas ganz anderes? Wir können das einstweilen auf sich beruhen lassen, entscheidend ist — nun folgen wir wieder ALBERTZ —, dass sich die beiden Gremien der judäi-

<sup>330</sup> Verfechter der Reichsautorisation des Pentateuch sind BLUM, Pentateuch 345-360 (insb. 356); ALBERTZ, Religionsgeschichte II 497-504; CRÜSEMAN, Pentateuch 259-261. Anders z.B. OTTO, Gesetzesfortschreibung 375 Anm. 14; RÜTERSWORDEN, Reichsautorisation. Das grundlegende Werk von FREI, Reichsautorisation macht keine Aussage über die Identität des Gesetzes in Esr 7,26.

<sup>331</sup> ALBERTZ, aaO. 472-478.

<sup>332</sup> AaO. 498-503.

<sup>333</sup> FREI, Reichsautorisation 23: „Die Gültigkeit der lokalen Norm war dadurch jedem Zweifel entzogen, ... Den Untertanen wurde Rechtsschutz in Aussicht gestellt unter der Voraussetzung, dass ihre Absichten den Reichsinteressen nicht widersprachen“.

schen Selbstverwaltung daran machten, ihre Überlieferung so zu formulieren, dass sie der persischen Reichsverwaltung zur Autorisation vorgelegt werden konnte.<sup>334</sup> Zuerst hätten sich die "Laientheologen" an die Arbeit gemacht, das Resultat war die deuteronomistisch orientierte — von ALBERTZ im Anschluss an BLUM KD genannte — Komposition. Mit einiger Verzögerung hätten auch die Priester "im ausgehende(n) 6. und beginnende(n) 5. Jh." eine Kommission gebildet.<sup>335</sup>

"Herausgefordert von der Erstkonzeption der Laientheologen, die kultische und priesterliche Belange bewußt kaum berücksichtigte, brachten sie mit ihrer zwischen Bearbeitung und Neukonzipierung schwankenden Komposition ihre priesterlichen Berufsinteressen ein und entwarfen damit innerhalb des vorgegebenen Rahmens der 'Tora des Mose' ein am Heiligtum orientiertes Gegenmodell."

Das Hauptproblem dieses Entwurfes ist dasselbe wie im zu Grunde liegenden Textmodell von BLUM: die Gleichsetzung von priesterlicher und pentateuch-redaktioneller Tätigkeit. Wie soll man es sich erklären, dass die Auftraggeber des Laienentwurfes ihr Produkt ihren Gegnern in die Hände gaben? Und wie soll man erklären, dass die zweite, die priesterliche Kommission "einen beiderseitig akzeptablen Kompromiss"<sup>336</sup> anstrebte und gleichzeitig Texte wie Num 16ff P; Num 25,6-18 einfügte?

Weiter ist zu fragen, ob das "Dreigestirn von Statthalter, Ältestenrat und Priesterkollegium"<sup>337</sup> tatsächlich schon am Ende des 6. Jh.s in Eintracht zusammenwirkte. Der Beleg, den ALBERTZ dafür nennt, der Brief der jüdischen Kolonie Elephantine an den Statthalter von Judäa, stammt aus dem Jahr 407 v.Chr.<sup>338</sup> Mag auch die Darstellung von Esr 1-6 und Hag dafür sprechen, wo der Priester Jeschua und der Laie Serubbabel in konzertierter Aktion den Tempelbau betreiben,<sup>339</sup> so sprechen doch die Literar- und Redaktionsgeschichte des Pentateuch und von Esr/Neh eine andere Sprache. Die Konstellation, wie sie im Bagoasbrief erscheint, wurde erst durch politische Entwicklungen möglich, die auch die Rpd ausgelöst haben. Das Nebeneinander der Ältesten und des Hohepriesters im Bagoas-Brief entspricht in der Tat dem Ineinander von P und dtrGG — nur: Diese friedliche Koexistenz und Kooperation gehört an das Ende, nicht an den Anfang des 5. Jh.s.

Schließlich muss man an den Entwurf von ALBERTZ die Frage stellen, ob die nachexilische Literargeschichte des Pentateuch in erster Linie aus dem Verlangen nach persischer Reichsautorisation motiviert ist. OTTO hat dage-

<sup>334</sup> ALBERTZ, Religionsgeschichte II 500.

<sup>335</sup> ALBERTZ, aaO 503.

<sup>336</sup> AaO.

<sup>337</sup> AaO. 473, Anm. 22.

<sup>338</sup> TGI Nr.51 84-87.

<sup>339</sup> An der Historizität von Esr 1-6 sind Zweifel berechtigt und weit verbreitet, vgl. KAISER, Einleitung 180. Die Erwähnung von Josua und Serubbabel im Haggaibuch geht auf eine chronistische Redaktion zurück, vgl. KAISER, aaO. 285; STECK, Haggai 360, Anm. 18.



gen eingewandt, dass es der Eigenart des persischen Gesetzesbegriffs diame-  
tral entgegengesetzt sei, wenn verschiedene Gesetzestexte vereint werden,  
weil dann die geforderte buchstäbliche Eindeutigkeit nicht mehr gewährleistet  
sei.<sup>340</sup> Dann kann aber weder das dtrGG noch der redigierte Pentateuch Ge-  
genstand der persischen Reichsautorisation gewesen sein, denn beide Werke  
enthalten bereits eine Mehrzahl an Gesetzen. Überdies muss die permanente  
Fortschreibung der in Frage stehenden Literatur das Prinzip der Dauerhaftig-  
keit eines königlich-persischen Gesetzes verletzt haben.<sup>341</sup> SCHMITT hat dar-  
auf hingewiesen, dass dem Pentateuch etwas fehlt, das alle anderen der ver-  
muteten Belege für die Reichsautorisation bieten: die explizite Kennzeich-  
nung als persischerseits sanktioniertes Gebilde.<sup>342</sup> RÜTERSWÖRDEN hat die  
Existenz des Instituts *Reichsautorisation* prinzipiell in Frage gestellt.<sup>343</sup>

Entsprechend unserem abweichenden Textmodell muss auch die Suche nach  
dem historischen Ort andere Wege gehen als die von ALBERTZ vorgeschlagen-  
en. Wenn wir nach dem historischen Ort der großen Redaktion Rpd fragen,  
müssen wir nach einer Konstellation in der nachexilischen Geschichte Israels  
suchen, die zu einem derart radikalen Umbruch in der Fortschreibung der  
Literatur nötigte. Aus welchem Grunde verwandelte sich das jahrzehntelange  
Neben- und Gegeneinander in ein Mit- und Ineinander?

Der erste und beste Haftpunkt für eine solche Revolution ist die Wirksam-  
keit Nehemias in den Jahren 445 bis 433.<sup>344</sup> Auslöser für seine Mission wa-  
ren sicherlich die strategischen Interessen der persischen Krone im palästi-  
nischen Raum.<sup>345</sup> Zur Durchsetzung dieser globalen Interessen musste die  
Region neugeordnet werden, und dies bedeutete: Aufwertung des politischen  
Status zur Provinz, Verlegung des "Regierungssitzes" von Mizpa nach Jeru-  
salem, Befestigung Jerusalems, soziale Neuordnung durch Reformen. Dass  
Nehemia seine Pläne gegen den Widerstand aller vor Ort einflussreichen  
jüdischen Gruppen durchsetzen musste, belegt die Denkschrift mit dem  
Hinweis auf die Unterstützung durch persische Kavallerie (Neh 2,9), mit

<sup>340</sup> OTTO, Gesetzesfortschreibung 375, Anm. 14, vgl. auch KOCH, Weltordnung 63f.

<sup>341</sup> FREI, Reichsautorisation 23-26, vgl. Est 1,19; Dan 6,9.

<sup>342</sup> SCHMITT, Identität 265.

<sup>343</sup> RÜTERSWÖRDEN, Reichsautorisation 61.

<sup>344</sup> Zur Chronologie vgl. SOGIN, History 275f; DONNER, Geschichte II 418-420; MILLER-  
HAYES, History 468f; KAISER, Grundriß 142. Es zeichnet sich ein gewisser Konsens ab,  
wonach Nehemia im 20. Jahr Artaxerxes' I. nach Jerusalem kam (445 v.Chr.) und Esra  
im 7. Jahr Artaxerxes' II. (398 v.Chr.).

<sup>345</sup> Der Inaros-Aufstand in Ägypten von 460 bis 454 und v.a. das Eingreifen Athens auf  
Seiten Ägyptens legten eine Stärkung der persischen Südgrenzen nahe, vgl. DONNER,  
aaO. 417f; WIDENGREN, Persian Period 528. AHLSTRÖM, History 862f weist darauf hin,  
dass die Ernennungsdauer von 12 Jahren (Neh 5,14) für den Mauerbau überdimension-  
iert ist. Es muss andere Gründe gegeben haben.

dem symbolischen Nachtritt (2,13)<sup>346</sup> und mit dem Bericht von den umfassenden Sozialreformen (Neh 5). Mit der Besiedlung Jerusalems und dem gleichzeitigen Umzug der Provinzverwaltung von Mizpa nach Jerusalem musste die Frage nach dem Verhältnis von Priestern und Ältesten ganz neu gestellt und beantwortet werden. Der Tempel und die Priester spielen in Nehemias Denkschrift zunächst kaum eine Rolle. Es ist Nehemia selbst, der die Abgaben neu regelt und somit erst den Tempel wirtschaftlich absichert.<sup>347</sup>

Es ist hier nicht der Ort, die Aktivitäten Nehemias im Detail zu entfalten. Die Frage ist vielmehr, wie Gestalt und Werk Nehemias zu interpretieren und zu würdigen sind. M. SMITH hat ihn als Tyrannen in Analogie zu anderen frühantiken Gestalten gezeichnet.<sup>348</sup> Und in der Tat zielten die Aktivitäten Nehemias auf die mehr oder weniger gewaltsame Reorganisation Judäas. In Nehemia vereinen sich zum ersten Mal zwei Aspekte, die in der nachexilischen Geschichte bis dahin getrennt waren. Die golaorientierte, deuteronomistische Theologie tritt in Personalunion mit der persischen Zentralgewalt auf. Was vorher nur die Programmatik der Rückkehrer-Gemeinde war — einer Personalkörperschaft der regionalen Selbstverwaltung —, wird nunmehr zum „Grundgesetz“ der Provinz Judäa — einer Territorialkörperschaft der persischen Zentralgewalt.<sup>349</sup> Unter dem Schirm des Statthalters Nehemia ist daher auch kein Platz für zwei mehr oder weniger distinkte, möglicherweise sogar konkurrierende Selbstverwaltungsstrukturen. Vielmehr wird eine einheitliche Struktur geschaffen, in der Priester und Älteste in einem ausgewogenen Machtverhältnis zueinander stehen, wie sich später in der Anrede des Bagoas-Briefes ausdrücken wird. Die neue, einheitliche und gefestigte Struktur drückt sich zudem darin aus, dass nunmehr nur noch eine einzige Programmschrift für die Provinz Judäa gilt, in der eine streng gegliederte Hierarchie der Textakteure die neuen politischen Strukturen widerspiegelt.

Der Wandel vom Personal- zum Territorialprinzip zeitigt weitreichende Folgen: Nunmehr kommen alle Bewohner der Provinz Judäa in den Geltungsbereich des Gesetzes. Die Kenntnis der gesetzlichen Bestimmungen des Pentateuch und der Willen zu ihrer Einhaltung können nicht mehr vorausgesetzt werden, sondern beides muss gezielt erarbeitet werden (Esr 7,25f).<sup>350</sup> Nehemia selbst als Nichtpriester und Golaabkömmling war zwar der dtr Tra-

<sup>346</sup> AHLSTRÖM, History 863: "It is questionable how much he could have learned in the dark of night. The writer's purpose is to show that Nehemiah had to work initially in secret in order not to sabotage his own project."

<sup>347</sup> AHLSTRÖM, aaO. 867: "These various actions suggest that the temple had not been very important before Nehemiah's time."

<sup>348</sup> SMITH, Parties 107-109.

<sup>349</sup> Vgl. auch WILLI, Juda 101ff.

<sup>350</sup> SMITH, aaO. 110 betont, dass die Überzeugung Nehemias "becomes that of the Judaeans generally; for the first time it becomes a territorial, if not a national, religion in fact, as well as in ideal. This is not to say, of course, that all the Judaeans were won over."

dition zugeneigt<sup>351</sup>, doch konnte die Neuordnung Judäas unmöglich unter Vernachlässigung der priesterlichen Tradition vonstatten gehen.

In welchem Verhältnis Nehemia zu den Traditionen des nachmaligen Pentateuch stand, ist umstritten. BLUM und ALBERTZ vertreten die Auffassung, Nehemia habe bereits den im Wesentlichen fertigen Pentateuch gekannt und überdies als gesetzliche Grundlage seiner Arbeit anerkannt. ALBERTZ nennt Neh 13,4-13 als Beleg, doch das Entscheidende — die Kanonizität von P — kann man aus dieser Stelle nicht ableiten. Auch die anderen Stellen (Esr 3; Neh 13) verraten allenfalls die Kenntnis priesterlicher und dtr Traditionen, nicht aber ihre Gültigkeit als Gesetz. Ganz anders liegt der Sachverhalt mit Sicherheit in Neh 8, worauf sich BLUM in erster Linie stützt.<sup>352</sup> Diese Erzählung setzt in der Tat die Tora als Kanon voraus, doch ist gerade der Esra-Einschub Neh 8 mit das jüngste Material in Esr/Neh.<sup>353</sup> Es spricht wenig dafür, dass Nehemia auf Basis des redigierten Großwerkes Gen-2Kön (Enneateuch) arbeitete. Die desolaten Zustände, die er vorfand, sprechen vielmehr dagegen, dass die Rpd, die doch eine gewisse Konsolidierung widerspiegelt, bereits stattgefunden hatte.

Man kann sich den Umbruch, den die Wirksamkeit Nehemias bedeutet hat, nicht tiefgreifend genug vorstellen: "The national, political, territorial side of Judaism, ..., was, as a practical matter, the work of Nehemiah."<sup>354</sup> Wenn aber Nehemia in politischer Hinsicht der Vater des Judentums war, dann kann auch die programmatische Grundlage des Staates, der Pentateuch, nicht unabhängig von seinem Wirken entstanden sein. Freilich wird man nicht Nehemia selbst für diese Leistung verantwortlich machen können, die Quellen jedenfalls stellen Nehemia nicht als Inaugurator eines Gesetzkorpus vor. Doch spricht alles dafür, dass das große Einigungs- und Reformwerk des Nehemia erst die Voraussetzungen für die Schaffung eines Kompromisswerkes zwischen laikaler und priesterlicher Elite schuf. Die Formulierungen aus dem Bagoas-Brief belegen die Realisierung der Strukturreformen Nehemias. Mithin sind am Ende des 5. Jh.s die politischen Rahmenbedingungen gegeben, in der die Rpd stattgefunden haben kann. Da der Verfasser von Neh 8 die von den späteren *Vorderen Propheten* abgetrennte Tora bereits voraussetzt, sollte man auch mit dem *terminus ante quem* nicht zu weit vom Beginn des 4. Jh.s abrücken, genauer: Die Vereinigung des dtrGG mit der Priesterschrift samt ihren Supplementen könnte zwischen 430 und 380 v.Chr.

<sup>351</sup> MILLER-HAYES, History 471: "Thus Nehemiah must be viewed as a strong lay representative of a strict Yahwism which sought to bring the priesthood and religious establishment into conformity with a conservative position, a position based primarily on the laws of the book of Deuteronomy."

<sup>352</sup> BLUM, Pentateuch 353f.

<sup>353</sup> WILLIAMSON, Ezra and Nehemiah 21f; KAISER, Grundriß 137f; RENDTORFF, Einführung 295.

<sup>354</sup> SMITH, Parties 112. Ähnlich WILLI, Juda 35f.

stattgefunden haben. Sie vollzieht literarisch nach, was Nehemia politisch geleistet hat.

## 4.9 Die Mose-Redaktion

Wir kommen zur letzten, mithin jüngsten Schicht der Fortschreibungs- und Redaktionsgeschichte der vormaligen Gottesberg- und nachmaligen Sinaiperikope. Die Texte, die von diesen Redaktoren eingetragen wurden, haben wir literarkritisch isoliert und als Mose-Texte bezeichnet.

### 4.9.1 Textinterpretation

#### 4.9.1.1 Die vordere Sinaiperikope

Der erste Eintrag der Mose-Redaktion sind die Sätze 19,8f-9e. Inhaltlich geht es darum, das zu erwartende Geschehen erneut anzukündigen, ihm dabei aber zugleich eine neue Deutung zu geben. Die Theophanie erhält eine zusätzliche Funktion, sie soll Vertrauen auf Mose wecken<sup>355</sup>, indem das Volk hört, wie Gott und Mose miteinander reden.

Um diesen Zweck erfüllen zu können, musste aber die eigentliche Theophanie-Szene umgestaltet werden. In ihrer Form, die sie durch die Rpd erhalten hatte, konnte sie die neue Funktion nicht mehr erfüllen. Mose kommuniziert gemäß Rpd in großer Distanz zum Volk mit Gott, die am Fuße des Berges stehenden Israeliten sehen die Theophänomene — mehr nicht. Als Gegenstück zur Ankündigung 19,8f-9e erfolgt daher die Einfügung des Ausführungsberichts 19,19bc. Noch vor dem Aufstieg Moses zum nunmehr *Sinai* genannten Berg findet jetzt ein Zwiegespräch zwischen Gott und Mose statt. Man hat sich schon immer gefragt, was und wie Mose und Jhwh hier miteinander reden. Tatsächlich ist der Text zweideutig und lädt zu divergierenden Deutungen ein. Die Ambivalenz wird aber verständlich, wenn man den redaktionellen Charakter der beiden Sätze erkennt. Sie haben nicht die Absicht, weitere konkrete Mitteilungen Jhwhs in die Theophanie zu integrieren, auch den Dekalog haben sie nicht im Blick. Ihre Intention ist, die Distanzierung des Volkes, wie sie durch Rpd eingebracht wurde, zu relativieren. Nicht rückgängig zu machen, denn dazu müsste die direkte verbale Kommunikation zwischen Jhwh und dem Volk repristiniert werden. Nein, es

<sup>355</sup> Oder „Glauben an Mose“ (vgl. Ges17 s.v. יֵמֶן). Wir bevorzugen *Vertrauen*, da der protestantische Glaubensbegriff nicht damit identifiziert werden sollte (vgl. JEPSEN, Art. יֵמֶן 320.332; STOLZ, Monotheismus 159).

bleibt bei der Zwiesprache zwischen Gott und Mose, die aber findet nicht in der Abgeschiedenheit des Berggipfels statt, sondern in aller Öffentlichkeit am Fuße des Berges. Israel soll an dieser Stelle noch bevor sie sich zurückziehen hören, wie Jhwh und Mose miteinander sprechen. Jhwh sagt in 19bc nichts anderes zu Mose, aber er sagt es anders, nämlich *coram publico*.

Die Kommunikationsstruktur der Gottesbeziehung Israels erfährt durch diese Redaktion eine einschneidende Änderung. Klar ist, dass letztlich Jhwh das Gegenüber Israels darstellt, doch wie vermittelt sich Jhwh dem Volk? In der Grundschrift der Gottesberg-Perikope ist es das später Bundesbuch genannte Gesetz, welches als zentrales Medium der Gottesbeziehung gilt. Die Vertrags-Texte relativieren diese Konzeption, indem sie die Vorstellung des Staatsvertrages zur Grundlage der Beziehung zwischen Jhwh und Israel erklären. Die Priesterschrift sieht demgegenüber im Kult das zentrale Geschehen der Gottesbegegnung. Die Rpd stellt nun beide Konzeptionen teils nebeneinander, teils verschränkt sie sie auch, als gemeinsamer Nenner kann die Gestalt des Mose verstanden werden. Dieser Ansatz wird nunmehr ausgebaut zum Programm *Vertrauen auf Mose!* Mose ist hier nicht mehr nur Befreier und Gesetzgeber, er ist überdies umfassender Mittler und Stifterperson, kurzum: Alle Funktionen, die ihm im Laufe der Redaktionsgeschichte zugewachsen sind, haben sich kumuliert. Da ist es nur noch ein kleiner Schritt, die Gestalt selbst, die ja in diesem Stadium längst zur theologischen Symbolfigur geworden ist, zum Gegenüber des Volkes zu machen. Damit geht eine gewisse Entpersönlichung einher. Die Gestalt des Mose steht hier als Symbol für die Trias *Befreiung - Gesetz - Kult*, die als Einzelaspekte je für sich von Mose abgeleitet wurden und als triadische Synthese zur Grundstruktur der Tora wurden. *Mose* steht von nun an metonymisch für *Tora*.<sup>356</sup> Vertrauen auf Mose bedeutet Vertrauen auf die Tora.

Die dritte Einfügung der Mose-Redaktion finden wir in 20,20, der Antwort Moses, die gar keine ist. Das Volk begehrt in 20,19 Mose als Mittler zu haben, Mose reagiert jedoch nicht auf seine Einsetzung, sondern formuliert noch einmal aufs Neue Sinn und Zweck des Kommens Gottes. Die Rede vom *Kommen* Gottes ist auch der erste Anlass, diesen Redebeitrag Moses zu den Mose-Texte zu rechnen, weil dies der topologischen Konzeption von 19,9 entspricht. Es handelt sich um den topologisch-epistemologischen *Jhwh-kommt-Typ*, der die Mose-Texte miteinander verbindet.

Man mag fragen, warum die Redaktoren der Mose-Texte dem Mose keine Antwort in den Mund legen, die das Begehren des Volkes nach Mittlerschaft aufnimmt, entspräche es doch der Konzeption auch dieser Redaktion. Der Grund liegt darin, dass Mose schon in der Grundschrift der Gottesberg-Perikope als Mittler fungierte, und das musste nicht noch einmal gesagt werden.

<sup>356</sup> Eine Auffassung, die sich bis in das NT fortsetzt: Mt 22,24; Lk 16,29.

Das Neue dieser Redaktion ist nicht die Mittlerschaft Moses bezüglich des Bundesbuches, sondern die Erhebung Moses zum umfassenden Symbol der gesamten Pentateuchtraditionen. Daher erklärt sich auch die theologisch aufgeladene Antwort Moses. Die Furcht Gottes und die Vermeidung von Sünden — das sind Intentionen, die in der einmaligen Theophanie zwar ihren Ursprung haben mögen, die aber im Wesentlichen auf die tägliche Praxis der Toraleser zielen — die iterativen Prädikationen von Ex 19,19 stehen im Hintergrund, Ps 1 erscheint am Horizont.

Die Abfasser der Mose-Redaktion haben der Sinaitheophanie zum Abschluss der Textfortschreibung noch einmal eine neue Wendung gegeben. Nicht mehr der zum Heiligtum umgewidmete Berg ist der Ort der Gottesbegegnung, sondern Mose selbst — und das heißt jetzt: die Tora — tritt an seine Stelle. Gott kommt zu Mose, beide sprechen in Hörweite des Volkes miteinander — das Bergszenario ist nicht mehr relevant. Die von Rpd eingebrachte elitäre Abschottung wird elegant, man kann schon fast sagen subversiv, umgangen. Was Mose und Jhwh miteinander geredet haben, ist zu diesem relativ späten Zeitpunkt der theologischen Traditionsbildung ohnehin kein Geheimnis mehr. Das kann jede und jeder zwischen Gen 1 und Dtn 34 nachlesen. Wer die Tora kennt, kennt den vollen Inhalt dessen, was Jhwh am Gottesberg / Sinai mitgeteilt hat. Und im Vertrauen auf die Tora haben jene Leser auch einen Zugang zu Gott, der ohne den Aufstieg zum Berg realisierbar ist, d.h. ohne Zutritt zum Inneren des Tempels. Zugang zu Gott und Teilhabe an seinen Verheißungen hat jede Person, die im Geiste Moses die Schrift liest, sie in der Dialektik von Prüfung und Vertrauen sich aneignet und in ethisch verantwortlicher Weise lebenspraktisch umsetzt.

Die größere physische Nähe korreliert mit dem Abbau der inneren Distanz zum Geschehen — wichtig ist, wie man innerlich zum Ereignis steht: Schenke ich dem Mose / der Tora Vertrauen (19,9e)? Bin ich bereit, mich einer Prüfung durch Gott zu unterziehen (20,20c)? Zeige ich rechte Gottesfurcht (20,20d)? Handle ich sündenfrei (20,20e)? Das ist nicht mehr die Welt der aktuellen politischen Auseinandersetzung, wie sie aus den anderen Redaktionsschichten der vorderen Sinaiperikope spricht. Freilich wird die Tora durch diese letzte Redaktion nicht zu einem unpolitischen Buch, aber die tagespolitischen Auseinandersetzungen werden von nun an nicht mehr in Form von Fortschreibungen im Toratext selber weitergeführt. Was jetzt noch Eingang in die Tora findet, sind Reflexionen zur Aneignung der Texte, exegisierende Glossen und theologische Ergänzungen.

#### 4.9.1.2 *Der Pentateuch im Überblick*

Wenn wir den Einträgen der Mose-Redaktion im gesamten Pentateuch nachspüren, können wir auf die Arbeiten von H.-C. SCHMITT zurückgreifen, der diese Texte unter dem Titel *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophe-*

tie zusammengefasst hat. Die Glaubenthematik wird im Bereich Ex bis Num außer in Ex 19,9 an folgenden Stellen entfaltet: im Dialog mit Gott bei Moses Berufung (Ex 4,1) und nach dem erfolgreichen Abschluss der Mitteilungen an das Volk (Ex 4,31), nach dem gelungenen Ausgang des Exodus-geschehens (Ex 14,31), in der großen Rede Jhwhs als Reaktion auf den Kleinmut des Volkes in der Kundschaftergeschichte (Num 14,11-25) und schließlich als negativer Abschluss der Meriba-Episode (Num 20,12). SCHMITT hat gezeigt, dass hier eine übergreifende Redaktion vorliegt, die — und das ist wichtig — die priesterlichen Texte bereits voraussetzt.<sup>357</sup> Die Beobachtung konvergiert mit der unsrigen, dass die Mose-Texte erst nach der großen Redaktion Rpd eingefügt wurden.

Interessant ist dabei, dass in Num 14,11-25 nicht nur das Vertrauenthema, sondern auch das Thema *Prüfen* zur Sprache kommt, wenn auch in umgekehrter Richtung: *„und sie haben mich nunmehr zehnmal geprüft“* (14,22). Wir nehmen dies nach Ex 19,9; 20,20 als zweiten Hinweis, dass die Themen *Vertrauen* und *Prüfung* offenkundig in dieselbe redaktionelle Bearbeitung gehören.<sup>358</sup> In diesem Zusammenhang muss auch Ex 16,4f erwähnt werden, ein Einschub, der die priesterliche Grundschrift der Manna-Episode mit deutlich anderen Akzenten ergänzt. Auch hier steht das Thema *Gott prüft Israel* zur Debatte: *„damit ich [Jhwh] es [das Volk] prüfen kann, ob es gemäß meiner Weisung geht oder nicht“* (16,4). Gleich mehrere Parallelen fallen ins Auge. Nicht nur das Aufgreifen des Themas *Prüfung*, auch seine erzählerische Funktion ist mit Ex 20,20 identisch: Die vorgegebene Erzählung wird mit Hilfe der hermeneutischen Kategorie *Prüfung* reinterpretiert. Die späteren Redaktoren haben die früheren Erzählungen als Prüfungen verstanden, die ihre Vorväter und -mütter zu bestehen hatten. Das gilt *mutatis mutandis* auch für Num 14,22, wo die gesamte Wüstenwanderungszeit als Zeit der Prüfung ausgelegt wird. Die interpretierenden Einfügungen in Ex 16,4f.28f erklärt BLUM so: *„Handelt die Grunderzählung von der Offenbarung/Entdeckung des Sabbat für Israel in der Schöpfung, so geht es der Interpretation um das Sabbatgebot und dessen Bewahrung.“*<sup>359</sup> Die Ergänzungen in Ex 16 sind mit denen in der Mara-Episode (15,25b.26) eng verknüpft. Der Nachtrag 15,25b.26 erfolgte aus erzähltechnischer Notwendigkeit auf Grund des Eintrags in Ex 16. Wenn Israel bereits in der Manna-Episode auf Ge-

<sup>357</sup> SCHMITT, Redaktion 181-185.

<sup>358</sup> RABE, Gerücht hat gezeigt, dass es keine vorpriesterliche Kundschafter-Erzählung in Num 13f gibt (aaO. 439-442, ähnlich ROSE, Deuteronomist 289-294). Num 14,11-25 ist daher keine dtr Erweiterung eines vorpriesterschriftlichen Bestandes (so zuletzt wieder BLUM, Pentateuch 133f), sondern die späte Reinterpretation der P-Erzählung, die „aus verschiedenen theologischen Aspekten, Begriffen und Traditionen gerade auch außerhalb von Num 13.14 eine gnadentheologische Abhandlung produktiv zusammenstellt und für den Kontext der erweiterten Grundschrift zuschneidet...“ (RABE, aaO. 425).

<sup>359</sup> BLUM, Pentateuch 146-148 (Zitat 147), ähnlich SCHARBERT, Exodus 67.

setzesgehorsam geprüft wird, dann muss das Gesetz vorher bereits erlassen worden sein — diese Konsequenz realisiert 15,25b.<sup>360</sup> Für BLUM haben diese interpretierenden Ergänzungen eine „im weiteren Sinne »deuteronomistische« Prägung“<sup>361</sup>, was sicher nicht falsch, aber auch nicht konkret genug ist. Die Redaktoren der Mose-Schicht sind zweifellos von den dtr Texten, die sie tradieren, beeinflusst. Sie gehören aber einer anderen Generation an und sind auch in anderer gesellschaftlicher Stellung als die Verfasser der dtr Literatur.

Hierher gehört auch die Datam-Abiram-Schicht von Num 16f.<sup>362</sup> Neben der priesterschriftlich-deuteronomistischen Mischterminologie fällt v.a. die theologische Tendenz auf. Nicht mehr der Streit um die Vorherrschaft der aaronidischen Priesterschaft wird ausgefochten, sondern ein Streit um das grundsätzliche Vertrauen auf Mose und seine Legitimität (Num 16,13f). Am Ausgang der Episode steht nun nicht mehr das gesellschaftliches Privileg einer einzelnen Gruppe, sondern die umfassende Mose- und Gotteserkenntnis des gesamten Volkes.

Die letzte Einfügung der Mose-Redaktion — und zugleich der Grund, warum wir uns für diese Terminologie entschieden haben — ist der Abschluss des Pentateuch in Dtn 34,10-12, ein Abschnitt, der zum Ziel hat, Mose als *summus propheta* Israels darzustellen — und auch hier gilt wieder: zu reinterpretieren. Das geforderte Vertrauen auf Mose korreliert mit seiner Ausnahmestellung als Prophet.<sup>363</sup> Zwar fehlt in Dtn 34,10ff das Stichwort נָבִיא, aber die Verbindung zwischen Prophetie und Glauben wird mehr als deutlich durch den Hinweis auf die Taten, Zeichen und Wunder, die Mose getan hat. Denn genau diese Zeichen und Wunder sind es ja nach Ex 4,1.31; 14,13, die den Glauben Israels hervorrufen.

Eine weitere Funktion der Sätze Dtn 34,10ff besteht darin, den Pentateuch abzuschließen.<sup>364</sup> Sie tun dies aber nicht etwa mit einem Hinweis auf die Buchgestalt der Tora, sondern mit einem Hinweis auf die überragende Rolle Moses. Die abschließende Würdigung Moses konstituiert die Tora. Hier wird noch einmal auf ganz andere Weise deutlich, was wir für Ex 19,9.19 postuliert haben: Mose und Tora stehen metonymisch zueinander. Man muss daher annehmen, dass diese Redaktion für die Abtrennung der Tora von den späteren *Vorderen Propheten* verantwortlich war. Wenn Mose für die verbindliche Lebensgrundlage Israels steht — und diese Gleichsetzung wird erst

<sup>360</sup> BLUM, aaO. 148 mit Anm. 197; SCHART, Konflikt 182f.

<sup>361</sup> BLUM, aaO. 147. SCHART, aaO. 181ff rechnet Ex 15,25b.26 zu einer nachpriesterlichen dtr Schicht „Dp“.

<sup>362</sup> Vgl. SCHMITT, Identität 269-271.

<sup>363</sup> Zu Jes 7,9-17 vgl. SCHMITT, Redaktion 176; KAISER, Jesaja I 142f.

<sup>364</sup> PERLITT, Mose 592: „...nicht nur eine literarisch späte, sondern vor allem eine traditionsverknüpfende Vergleichsaussage, in der Mose längst sozusagen alles in allem ist. ... liegt eine Theologie vor, die 'das Gesetz und die Propheten' bereits in komplementärem Bezug sieht und Mose zum Deutewort für sie beide macht.“



durch die Mose-Redaktion vollzogen —, dann müssen Tod Moses und literarische Abgrenzung der verbindlichen Texte in eins fallen.<sup>365</sup> Dieser Zusammenhang wird durch Dtn 34,10ff festgestellt.

#### 4.9.2 Historischer Ort

Die älteren Schichten von dtrGG und P waren durch politische Programmatik und gegenseitige Polemik ihrer Tradentengruppen gekennzeichnet, die große Redaktion Rpd war ein Reflex auf die Neuordnung Judäas unter Nehemia. Die Mose-Redaktion hat beide Stadien hinter sich gelassen. Insbesondere die Konsolidierung der Verhältnisse seit Nehemia ist zweifellos die Voraussetzung für die so anders geartete Intention dieser Redaktion. Die Funktion dieser Literatur im gesellschaftlichen Gefüge Judäas muss sich im Gefolge ihrer Zusammenführung stark gewandelt haben. Die große Leistung der Rpd hatte offensichtlich den Effekt, dass das Kompromissgebilde nun nicht mehr als Programmschrift einzelner Gruppen fungierte. Es konnte nicht mehr das politische Forum verschiedener Gruppierungen sein, wie es die ehemaligen Separatschriften waren. Von nun an konnte nur noch Eingang finden, was jenseits der Tagespolitik übergreifender Konsens war und was der gemeinsamen Aneignung der Texte diene.

Die soeben gemachten Überlegungen bieten Gelegenheit, in Auseinandersetzung mit H.-C. SCHMITT einige weiterführende Gedanken über den Charakter der späten Redaktionen anzuschließen. Im Unterschied zu uns differenziert er nicht in zwei distinkte Redaktionsvorgänge. Vielmehr sei *eine* Pentateuch-Endredaktion nachzuweisen, und diese verfolge zwei Ziele: einerseits den Ausgleich von deuteronomistischer und priesterlicher Theologie, andererseits die Betonung von Glauben und Prophetie für rechte Gotteserkenntnis. Diese Redaktion sei primär theologisch motiviert und nicht auf Grund politischer Interessen (Reichsautorisation) erfolgt.<sup>366</sup>

Demgegenüber möchten wir vorschlagen, zwei getrennte, aufeinanderfolgende Schlussredaktionen anzunehmen. Die erste, von uns Rpd genannt, leistet den Ausgleich von deuteronomistischer und priesterlicher Theologie sowie der politischen Ansprüche ihrer Tradenten, während die zweite eine umfassende Reinterpretation des vorliegenden Erzählgutes vornimmt, wobei die theologischen Konzepte (1) *Glaube/Vertrauen*, (2) *Prüfung*, (3) *Prophetie*

<sup>365</sup> Der Terminus *Pentateuch-Redaktion* müsste für diese Redaktion reserviert werden, weil durch sie der Pentateuch erst konstituiert wird. Aber da mit der literarischen Abgrenzung zugleich ein bestimmter theologischer Umgang mit den älteren Texten eingebracht wird, sollte man wohl besser (wenn man eine Alternative zu *Mose-Redaktion* sucht) von *Tora-Redaktion* sprechen.

<sup>366</sup> SCHMITT, Identität 267.

und (4) *Mose als Tora* die Eckpfeiler bilden. Diese Sichtweise wird m.E. nicht nur dem literarischen Befund besser gerecht, sie kann auch die unfruchtbare Alternative *politisch* vs. *theologisch* überwinden. Man kann fragen, ob diese Alternative bei den Texten des Pentateuch nicht überhaupt falsch gestellt ist,<sup>367</sup> aber tendenziell lassen sich die beiden von uns postulierten Redaktionsgänge in dieser Hinsicht tatsächlich differenzieren. Die erste, dtrGG und P harmonisierende Redaktion erfolgte sicherlich aus politischem Anlass, der im Bereich der Konsolidierung Judäas im Gefolge der Wirksamkeit Nehemias zu suchen ist. Aber auch dieser "politischen" Redaktion mangelt es nicht an konzeptionellem Gehalt. Vielmehr erscheint die hier vorgenommene Verhältnisbestimmung von Kult, Gesetz und Prophetie theologisch sehr durchdacht. Umgekehrt hat die zweite, die Mose-Redaktion, zweifelsohne eine stark theologisierende, ja existenzialisierende Tendenz. Aber die hier stattfindende Wiederannäherung von Jhwh und Volk entbehrt auch nicht einer gewissen politischen Brisanz. Wir können SCHMITT insoweit folgen, als auch wir nicht erkennen können, dass die gesamte Redaktionsgeschichte des Pentateuch vom Streben nach persischer Reichsautorisation gekennzeichnet war. Daneben sind aber sehr wohl andere politische Faktoren vorstellbar, die Einfluss ausgeübt haben.

Zur näheren Bestimmung dieser Faktoren ist die Esraüberlieferung in Neh 8 hilfreich. Die Erzählung setzt voraus, was die Mose-Redaktion geschaffen hat: die Tora. Der Priester und Schriftgelehrte liest die Tora, die Leviten assistieren ihm dabei, dtr Gesetzestheologie und priesterliche Kulttheologie haben längst ihren Frieden geschlossen. Wichtig ist der Hang der Darstellung zur Idealisierung. Das gesamte Volk versammelt sich, alle verstehen das Wort Jhwhs, alle stimmen ihm zu.<sup>368</sup> Das ist weit von aller politischen Polemik entfernt, alle sind Hörer des Wortes (Ex 19,5-8 ist erfüllt!), Kompetenzgerangel ist ein Fremdwort. Die tatsächlich vorhandenen Institutionen und Hierarchien — im Laufe von anderthalb Jahrhunderten in massiven Auseinandersetzungen entstanden — werden selbstverständlich akzeptiert.

Zwischen dem Verfasser von Neh 8 und dem der Mose-Redaktion besteht daher eine gewisse Verwandtschaft, insofern beide im selben geistigen Klima arbeiten. Die Mose-Redaktion Ex 19,19bc holt das Offenbarungshandeln Jhwhs wieder vom Berggipfel herunter an den Rand des Berges, Esra bringt die Tora aus dem Tempel hinaus auf den Platz vor dem Wassertor. Die Öffentlichkeit des idealisierten Volkes und des idealen Toralesers fallen zusammen. Die idealisierte Darstellung der Tora-Promulgation und der auslegende Umgang mit der Schrift sind zwei Aspekte derselben, neuartigen Rezeption dieser Literatur. War sie vorher *norma normata*, d.h. die von den Träger-

<sup>367</sup> Vgl. dazu z.B. HORSLEY, *Empire* 163f; UTZSCHNEIDER, *Atem* 108-112.

<sup>368</sup> WILLI, *Juda* 114-117.

kreisen erforderlich gehaltenen Normen wurden in sie eingetragen, wird sie nun zur *norma normans*: Sie tritt den Lesern als Norm gegenüber, jetzt noch stattfindende Eintragungen haben allein die Funktion, diesen Status zu sichern. Die weitere Fortschreibung spiegelt daher aus anderer Perspektive die politische Geschichte Judäas, da nun nicht mehr die aktuellen Anliegen der politischen Eliten die Fortschreibung bestimmen. Die späte Fortschreibung widerspiegelt viel eher die Weiterentwicklung der Theologie innerhalb bestimmter Kreise, die nicht im Tempel als Zentrum der politischen Macht stehen und kein Interesse haben an der machtpolitischen Durchsetzung bestimmter Positionen. Vielmehr drückt sich hier der Wille von Menschen aus, die zwar sehr wohl in politischen Horizonten denken und schreiben, selbst aber in anderer gesellschaftlicher Funktion tätig sind.

Um diese Personengruppe näher einzugrenzen, ist es hilfreich, eine weitere Querbeziehung herzustellen, die von Mose-Redaktion und frühjüdischer Tora-Frömmigkeit. Es handelt sich hier um eine Bewegung, die in spätpersisch-frühhellenistischer Zeit entstand und in den Psalmen 1; 19; 78; 119 greifbar wird.<sup>369</sup> Es ist typisch für jene Tora-Frommen, dass sie die Schrift in einer individualisierten Weise rezipieren. Die Erzählungen und Gebote der Tora dienen weniger der Identitätsfindung der politischen Größe Judäa als vielmehr der persönlichen Gottesbeziehung und ethischen Orientierung. In dieser Hinsicht stimmen die theologischen Intentionen der Mose-Redaktoren mit denen der Tora-Frommen überein. Mose bzw. die Tora ist Gegenstand des Vertrauens und des Glaubens (Ex 14,31; 19,9 — Ps 119,42.66), die Tora dient der umfassenden ethischen Orientierung (Ex 20,20 — Ps 119,14.34), Ziel ist die Furcht Gottes und seiner Gebote (Ex 20,20 — Ps 19,10; 119,120). Die Dialektik von Prüfung und Vertrauen, wie sie für die Mose-Redaktion charakteristisch ist, ist im wörtlichen Sinne in Ps 78 belegt (Ps 78,8.18.22.32.37.41.56), der Sache nach auch in Ps 19,15; 119,102.

Trägerkreis der Tora-Frömmigkeit waren die ersten Schriftgelehrten. Sie "gehörten zu den Gebildeten und damit wie viele Aristokraten der intellektuellen Führungsschicht an, aber sie waren nach ihrem Einkommen und ihrem gesellschaftlichen Einfluss eher der Mittelschicht zuzurechnen."<sup>370</sup> Diese soziologische Einordnung entspricht weitgehend der, die wir für die Träger unserer Mose-Redaktion vorgenommen haben. Sie entspricht auch den Kreisen, die man im Hintergrund von Neh 8 vermutet.<sup>371</sup> Man geht sicher nicht fehl, wenn man in der Mose-Redaktion Schriftgelehrte am Werke sieht, deren Tätigkeit am Anfang einer Entwicklung steht, die schließlich in Tora-

<sup>369</sup> Vgl. die Darstellung bei ALBERTZ, Religionsgeschichte II 623-633. Zu Ps 78 vgl. SEYBOLD, Psalmen 308.

<sup>370</sup> ALBERTZ, aaO. 630.

<sup>371</sup> RENDTORFF, Einführung 72.

Frömmigkeit, Synagogen-Gottesdienst und Lehrhausbetrieb ihr Ziel finden sollte.<sup>372</sup>

Zeitlich kommt man mit diesen Überlegungen auf jeden Fall in die Mitte des 4. Jh.s. Ob der Pentateuch auf Alexander den Großen und die beginnende hellenistische Zeit Bezug nimmt, ist umstritten. Eine Vision im letzten Bileam-Spruch Num 24,24 spricht von „*Schiffen der Kittäer*“, צִים מִיַּד כִּתְיָיִם, die ausgehen, um „Assur“ zu unterdrücken. Hier könnte eine Anspielung auf Alexander vorliegen.<sup>373</sup> Einen Hinweis zur Datierung kann auch die im Rahmen der Mose-Redaktion erfolgte Abtrennung des Pentateuch von den nachfolgenden Büchern geben. Die Reduktion des im engeren Sinne kanonischen Literaturkomplexes auf diejenigen Bücher, welche Gesetze enthalten, könnte im Zusammenhang mit der Neuordnung Judäas nach der Eroberung durch Alexander geschehen sein. Ort dieser Tätigkeit war mit Sicherheit Jerusalem.

<sup>372</sup> ALBERTZ, Religionsgeschichte II 599 rechnet damit dass sich „in der spätpersischen und frühhellenistischen Zeit ... ein fester Berufsstand der Schriftgelehrten herausbildete, dem nicht nur die Aufgabe zukam, für die Überlieferung und Ausarbeitung der religiösen Schriften zu sorgen, sondern auch die kanonisch gewordene Mose-Tora auszulegen und verbindlich zu interpretieren“. Ein Teil dieser Interpretationsarbeit ist — so können wir hinzufügen — selbst noch kanonisch geworden.

<sup>373</sup> So SCHMITT, Identität 272f; NOTH, Numeri 169 (erwägt sogar das Seleukidenreich). Für nicht deutbar hält CRÜSEMAN, Tora 403 die Stelle (vgl. dazu SCHMITT, aaO.). Für den Abschluss des Pentateuch vor der hellenistischen Zeit plädiert STECK, Abschluß 20.

# 5 ZUSAMMENFASSUNG

## 5.1 Topologie und Epistemologie

Die zu Beginn durchgeführte Textbeschreibung hat die topologisch-epistemologische Struktur der vorderen Sinaiperikope offengelegt. Was dort der synchronen Textwahrnehmung und der Vorbereitung der Literarkritik diente, soll nun nach Abschluss der Redaktionsgeschichte in diachroner Perspektive noch einmal dargestellt werden. Wir verzichten aber auf eine abermalige ausführliche Diskussion. Die Konzeptionen und deren Wandlungen ergeben sich nach allem, was bisher gesagt wurde, ohne Weiteres. Die Tabelle gibt den Überblick:<sup>1</sup>

	Grund-Schicht	Dk-Schicht	Vertr.-Schicht	dtr Red	Rpd	Mose-Schicht
Pos Jhwhs vor Tph	auf dem Berg		im Himmel			
Bewegung Jhwhs	keine				herabgehen	kommen
Pos Jhwhs bei Tph	am gesamten Berg		im Himmel		auf dem Gipfel	am Bergrand
Pos Moses bei Tph	am Bergrand beim Volk			auf dem Berg	am Bergrand	
Pos Moses bei GM	in der Wolke	Dk: am Bergrand BB: in der Wolke			auf dem Gipfel	am Bergrand
Pos des Volkes bei Tph	am Bergrand				am Bergrand	
Pos des Volkes bei GM	in der Ferne	Dk: am Bergrand BB: in der Ferne			(nur Dk?)	in der Ferne
Hören des Volkes bei Dk-	--	verbales Verstehen			kein Hören der Worte Jhwhs	Hören der Stimme Jhwhs
und bei BB-Mitteilung	kein Hören der Worte Jhwhs					

<sup>1</sup> Nicht realisierte Bewegungen / Positionen sind *kursiv* gesetzt. Abkürzungen: Pos = Position, Tph = Theophanie, GM = Gesetzesmitteilung, BB = Bundesbuch, Dk = Dekalog.

Der besseren Übersichtlichkeit halber haben wir die Visio-Dei-Schicht der Gottesberg-Perikope weggelassen, sie greift ja nicht direkt in das Geschehen um Theophanie und Gesetzesmitteilung ein. Gegenüber der Darstellung der synchronen Struktur des Endtextes zeigt die diachrone Darstellung eine weitere Differenzierung: Grundschrift und Dekalog-Schicht unterscheiden sich durch die direkte Mitteilung des Dekalogs an das Volk, während in der synchronen Beschreibung die betreffenden Abschnitte unter der Bezeichnung *Jhwh-Berg-Typ* zusammengefasst waren. Die synchrone Beschreibung des Endtextes kann die Konzeption der Dekalog-Schicht nur andeutungsweise (20,19d.22d) ans Tageslicht bringen. Sie ist von den späteren Eintragungen am nachhaltigsten verdrängt worden. Bemerkenswert ist aber, dass abgesehen von diesem einen Fall die topologisch-epistemologischen Typen mit der diachronen Schichtung des Textes kongruieren.

Bemerkenswert ist weiter, dass insbesondere die Wahrnehmungsstruktur des Volkes keine einlinige Entwicklung zeigt — etwa im Sinne einer zunehmend eingeschränkten Wahrnehmung. Vielmehr zeigen die Redaktoren der einzelnen Schichten ein differenziertes Interesse. Als Kontinuum kann eigentlich nur gelten, dass das Bundesbuch dem Mose allein mitgeteilt wurde. Variabel ist dagegen die Konstellation in Sachen Dekalog, wo die Redaktion Rpd das Volk aus der direkten Wahrnehmung verdrängt. Bedeutsam ist, dass die letzte Schicht, die Mose-Redaktion, die durch Rpd eingebrachte große Diastase zwischen Volk und Jhwh wieder verringert. Die Mose-Redaktion ruft die Toraleser in starkem Maße in die Verantwortung (Prüfung und Vertrauen!), dieser Verantwortung könnten sie aber kaum gerecht werden, wenn die Toraverkündung — im wahrsten Sinne des Wortes — über ihre Köpfe hinweg geschehen wäre. Die Wiederannäherung von Volk und Jhwh und die damit verbundene erweiterte Wahrnehmung des Volkes entsprechen der erweiterten Kompetenz, die von den Toralesern gefordert wird.

Die verworrene Topologie des Endtextes ist das Ergebnis der einander teilweise widerstrebenden Intentionen der einzelnen Schichten. Die Grundschrift der mittleren Gottesberg-Perikope kennt nur einen Auf- und Abstieg Moses (19,3a.14a) vor der Theophanie sowie den Aufstieg zur Entgegennahme der Tafeln (24,18b). Die Vertrags-Texte schalten einen zweiten — horizontalen — Gang Moses zwischen Jhwh und dem Volk ein (19,7a.9f), um die erste Verpflichtung des Volkes einbauen zu können. Der Visio-Dei-Text 24,9-11 bringt einen weiteren Aufstieg in die Erzählung ein — den Abstieg haben jene Redaktoren vergessen. Dieser Aufstieg soll die Legitimität der oppositionellen Priesterfraktion um Nadab und Abihu dokumentieren. Den redaktionschronologisch letzten Auf- und Abstieg Moses in der vorderen Sinaiperikope haben die Rpd-Redaktoren eingefügt (19,20a.25a). Er verursacht mit Sicherheit die größte Verwirrung, weil er zur Unzeit kommt. Doch wird dies in Kauf genommen, weil damit die direkte Mitteilung des

Dekalogs an das Volk eliminiert werden kann. Es besteht ein recht deutlicher Zusammenhang zwischen der Ideologizität einer topologischen Modifikation und deren narrativer Realisierung. 19,20-25 und 24,9-11 sind auf je ihre Weise die am stärksten von theologisch-politischen Interessen geprägten Eintragungen und zugleich die erzähltechnisch problematischsten.

Die Vermehrung der Auf- und Abstiege Moses hat in jedem Falle deutlich erkennbare konzeptionelle Ursachen. Ein Durcheinander entsteht nur dann, wenn man versucht, die Topologie historisch-geographisch zu verifizieren. Es ist in der Tat kaum nachzuvollziehen, wie und warum eine historische Person diese Bewegungen hätte ausführen sollen. Interpretiert man die Bewegungen als Ausdruck von theologischen Intentionen, die von den Verfassern der Schichten ihrem Textakteur Mose beigelegt wurden, dann lichtet sich der Schleier. Die Auf- und Abstiege sind Mittel zu dem Zweck, bestimmte Personen — explizit die Textakteure, implizit ihre historischen Pendants — *theologisch* in die Nähe oder auf Distanz zu Gott zu bringen.

Theologischen Charakters sind auch die Wandlungen der Verortung und der Bewegungen Jhwhs. Im Rahmen der Redaktionsgeschichte der vorderen Sinaiperikope lässt sich die theologische Topologie Jhwhs als Wanderung beschreiben. Mit Beginn der Exilszeit verlässt Jhwh seinen Platz auf dem Zionsberg und nimmt in der Grundschrift sowie in der Dekalog-Schicht der EG-Erzählung Wohnung auf einem namenlosen Berg. Die Redaktoren der Vertrags-Texte sowie die dtr Redaktoren betonen den Aufenthaltsort Jhwhs im Himmel, der Berg ist irdischer Aspekt der Wohnstatt Gottes. Die Rpd-Redaktoren holen Jhwh wieder aus dem Himmel herunter auf den nunmehr Sinai genannten Berg. Die Gleichsetzung von Berg und Tempel in jener Schicht lenkt jedoch gleichzeitig wieder auf den Zion zurück. Der zum Berg Sinai gewordene Gottesberg ist identisch mit dem nachexilischen Zionsberg.<sup>2</sup> Die abschließenden Redaktoren der Mose-Redaktion holen die Stätte der Gottesgegenwart vom Gipfel wieder herab an den Bergrand, vom Zion herunter in die Gassen von Jerusalem, wo in nicht allzu ferner Zeit die ersten Synagogen und Lehrhäuser ihre Pforten geöffnet haben werden.

Das Verwirrspiel um die Frage: *Wer hat was gesehen und gehört?* hat auch nach dem Ende der Fortschreibung der Sinaiperikope nicht aufgehört. Neh 9,13 nimmt zwar zunächst einen Aspekt von Rpd auf, wenn gesagt wird, Jhwh sei *herabgestiegen*, fährt dann aber weiter: *וַיְדַבֵּר עִמָּהֶם לְשׁוֹמְרֵי*. Jhwh hat — ganz im Sinne der dtr Theologie — mit dem Volk geredet, mag im Text stehen, was da wolle. Der Exeget Aristobulos, der im 2. Jh. v.Chr. schreibt, lässt das Volk nur die Theophänomene sehen (Fragm. 2,13-17), von Gesetzesmitteilung ist nicht die Rede. Philo von Alexandrien, der Zeitgenosse von Paulus, muss die Dekalogmitteilung auf Grund seines philosophischen Gottesverständnisses umdeuten. Zwar haben alle Israeliten den Dekalog direkt gehört (Decal 47), die Stimme war aber nicht Gottes, sondern eine von Gott zu diesem Zweck eigens erschaffene (Decal 33). Ohne Umschweife berichtet

<sup>2</sup> Diese Identifikation nimmt z.B. auch Ps 99 vor (vgl. SEYBOLD, Psalmen 390).

dagegen Josephus, das gesamte Volk habe den Dekalog direkt von Gott gehört (Ant III 89f). Anders wiederum die neutestamentlichen Bezugnahmen auf das Ereignis: Nach Apg 7,38; Gal 3,19 hat nicht Gott, sondern ein Engel die Tora an Mose verkündet, der seinerseits zwischen dem Engel und dem Volk stand (ähnlich Apg 7,53; Heb 2,2). Gottes Worte sind hier zweifach vermittelt. Ganz anders stellt das pseudophilonische Werk aus dem 1. Jh. n.Chr. die Szene dar: "Gott redete zu seinem Volk [sic!] alle diese Worte" (LibAnt 11,6).

## 5.2 Der Gottesberg

Der Berg, an dem das Geschehen der vorderen Sinaiperikope handelt, trägt zunächst nur die Funktionsbezeichnung *Gottesberg* oder einfach nur *Berg*. Jegliche Beschreibung der topographischen Gegebenheiten fehlt in den Texten — und zwar in allen Schichten. Die Erzählung betont durch ihr Schweigen die Irrelevanz dieser Äußerlichkeiten. Der Berg hat ausschließlich funktionalen Wert: Er dient der differenzierten Abstufung von Wahrnehmung sowie von Nähe und Ferne. Gleichwohl reicht dies zur Erklärung nicht aus, denn Nähe und Distanz lassen sich auch auf Basis einer rein horizontalen Topologie darstellen, wie die Bewegungen Moses in der Vertrags-Schicht belegen. Insofern muss die vertikale Struktur den Erzählern vorgegeben gewesen sein. Tatsächlich bestätigen die israelitische wie die altorientalische Religionsgeschichte, dass die Vorstellung, Gott wohne auf einem Berg, kulturelles Gemeingut war. In Israel hat diese Vorstellung in der Zionstheologie und in der Gottesberg- bzw. Sinaitradition ihren zweifachen Ausdruck gefunden. Daher ist es sinnvoll, das Verhältnis zwischen beiden zu klären.

### 5.2.1 Gibt es eine alte Sinaitradition?

Lange Zeit erschien es plausibel, dass die Verbindung *Israel - Jhwh - Sinai* zu den Kernelementen der alttestamentlichen Traditionsbildung gehört. Die Untersuchungen von JEREMIAS warfen dagegen Fragen auf. Er erkannte, dass die Theophanieschilderungen der Sinaiperikope durchweg später sind als die anderen Theophanie-Schilderungen. Das Postulat einer alten Sinaitradition konnte nun nicht mehr auf Basis dieser Texte begründet werden. Was nun noch blieb, waren die wenigen Hinweise auf eine Verbindung von Jhwh und Sinai in Ri 5,5; Ps 68,8.12; Dtn 33,2. Obwohl schon die schmale Basis zu denken hätte geben müssen, wurden die genannten Stellen nunmehr zur Grundlage der These einer altisraelitischen Sinaitradition erklärt.<sup>3</sup>

Wir betrachten zunächst die beiden Belege, die eine gewisse Verwandtschaft aufweisen, Ri 5,4f und Ps 68,8. Je nach Verständnis von יְהוָה סִינַי

<sup>3</sup> Z.B. JEREMIAS, Theophanie 155; CRÜSEMANN, Tora 43-48; KNAUF, Midian 48-52.



dert sich die textgrammatische Struktur der Verse. Im einen Fall handelt es sich um eine Apposition: *“Die Berge schwankten vor Jhwh, dem des Sinai”* (Ri 5,5) und *“die Himmel tropften vor Gott, dem des Sinai”* (Ps 68,9), im andern Fall um einen selbständigen, als Parenthese zugefügten Nominalsatz: *“Die Berge schwankten vor Jhwh (dies ist Sinai)”* und *“Die Himmel tropften vor Gott (dies ist Sinai)”*.

Einigkeit besteht in der Forschung, dass beide Stellen voneinander abhängen, strittig ist aber, welche von beiden Priorität besitzt.<sup>4</sup> Wir stellen diese Frage zurück und behandeln beide Texte gleichberechtigt, um keine vorschnellen Entscheidungen getroffen zu haben. Wenden wir uns den Fragen zu, die für das Verständnis der Stellen wichtig sind: Was bedeutet der Ausdruck *זֶה סִינַי*? Ist der Ausdruck *זֶה סִינַי* als Glosse zu verstehen oder gehört er zum ursprünglichen Text? Wie alt sind die Texte? Wenn es sich um Glossen handeln sollte — wie alt sind sie?

### *Die Bedeutung von זֶה סִינַי*

Betrachtet man isoliert allein diesen Ausdruck, wird man ihn ohne Zögern im Sinne der hebräischen Grammatik als Nominalsatz verstehen und dementsprechend übersetzen *“dies ist (der/die) Sinai”*. Im Kontext betrachtet entsteht jedoch die Schwierigkeit, dass die identifizierende Prädikation den Gedankenfortschritt stört. Das lässt sich beheben, wenn der kleine Ausdruck als Apposition zum vorhergehenden Nomen verstanden wird. Dann muss man allerdings für das Wörtchen *זֶה* an dieser Stelle eine Sonderbedeutung annehmen. Die benötigte Sonderbedeutung ist eine Ableitung aus anderen semitischen Sprachen und wurde von ALLEGRO wie folgt umschrieben:<sup>5</sup>

“This is the idiom whereby the *z* particle, standing alone or in apposition to a previous noun, comes before a noun in the genetive and makes a circumlocutory genitival construction of the type *דְּבֵיתִי* ‘those of my house’ = ‘my kin’, or *רִישָׁא דְּמַלְכָּא* ‘the head, the one of the king’ = ‘the king’s head’.”

ALLEGRO fährt dann fort, “that this usage had been preserved ... in the phrase *יְהוָה זֶה סִינַי* (אלהים), ‘God of Sinai’ to be compared with the Nabatean *דְּוִשְׂרָא*, ‘The One of Sh.’, *Dusares*, the chief God of that people.” Die Partikel *זֶה* bewirke in diesem Falle eine Zuordnung von Jhwh und Sinai: “Jhwh, der Sinaitische”, oder: “Jhwh des Sinai”. Die im Deutschen gerne gebrauchte Wiedergabe “der vom Sinai” ist damit aber in keiner Weise gedeckt, wenn “vom” hier im dislokativen Sinne verstanden sein sollte.<sup>6</sup> Ganz im Gegenteil, die so verstandene Partikel ordnet Jhwh und Sinai einander enger

<sup>4</sup> CRÜSEMAN, Tora 47 hält wohl Ps 68,9 für früher, ebenso LEVIN, Dekalog 190, umgekehrt KRAUS, Psalmen 633f; KNAUF, Midian 49.

<sup>5</sup> ALLEGRO, Uses 310 (Lit. aaO. 311, Anm. 2).

<sup>6</sup> ZENGER, Israel 115 übersetzt unzweideutig dislokativ, aber kaum richtig mit “der aus Sinai”.

zu. Eine dislokativ-separative Bedeutungskomponente bringt im Deborahlied allein 5,4 ein, doch wird *Sinai* dort im topologischen Sinne nicht mit Seir und Edom in Verbindung gebracht (*Sinai* ist keine Explikation zu Edom oder Seir). In Ps 68,8 bringt zwar das *בְּצֵאתָךְ* eine dislokativ-separative Komponente ein, doch ist das sicher eine Anspielung auf den Exodus, Separationspunkt ist dann Ägypten und nicht der Sinai. Die weiteren Bewegungsangaben sind dislokativ-prolativ<sup>7</sup> und entbehren damit der geforderten separativen Bedeutung.

Die textgrammatische Analyse hat deutlich werden lassen: Selbst wenn man die von ALLEGRO vorgeschlagene Bedeutung akzeptiert, spricht keiner der beiden Texte von einem Kommen Jhwhs *aus* Sinai. Sie sprechen lediglich davon, dass der sinaitische Gott aus Edom und Seir kommt (Ri 5) oder aus Ägypten (Ps 68).<sup>8</sup>

Die von ALLEGRO vorgeschlagene Bedeutung unterliegt überdies dem Bedenken, dass die geforderte Bedeutung im Hebräischen anderwärts nicht nachweisbar sei.<sup>9</sup> ALLEGRO selbst hat zwei weitere Belegstellen vorgeschlagen, Mi 5,4: *וְהָיָה זֶה שְׁלֹמֶם* und Ps 34,7: *זֶה עֲנִי קָרָא וַיְהִיָּה שְׁמֵעַ*. Die Prophetenstelle bedeutete dann "Possessor of Peace", die Psalmenstelle erforderte die Umvokalisation *עֲנִי* und bedeutete dann "he possessing affliction or poverty"<sup>10</sup>. Man wird kaum behaupten können, dass diese Umdeutungen zum Verständnis von Mi 5,4 und Ps 34,7 notwendig oder auch nur hilfreich seien. In Ps 34,7 hat *זֶה* schlicht adverbelle Bedeutung<sup>11</sup>, in Mi 5,4 ist es Pronomen.<sup>12</sup> Man muss wohl damit rechnen, dass — wenn überhaupt — Ri 5,5 und Ps 68,9 die einzigen Stellen sind, an denen die "genitivbildende" Bedeutung von *זֶה* vorkommt. Da beide Stellen unstrittig voneinander abhängen, konzentriert sich die Beweislast letztlich auf einen Beleg. Man muss also annehmen, dass sich die Sonderbedeutung von *זֶה* nur an einer Stelle erhalten hat — sprachgeschichtlich sehr unwahrscheinlich. Hält man den Ausdruck

<sup>7</sup> Die semantische Kategorie *dislokativ* bedeutet Ortsveränderung allgemein, die Subkategorie *separativ* wird bei Ausdrücken wie *hinausgehen* oder *verlassen* angewandt, die Subkategorie *prolativ* dagegen bei Ausdrücken der Ortsveränderung ohne Start- oder Zielkonnotation wie *gehen* oder *rennen*. Zur Systematik der Topologie vgl. SCHWEIZER, Grammatik 261-266 und jetzt elaboriert in DERS., Textinterpretation III 75ff.

<sup>8</sup> JEREMIAS, Theophanie 8 erkennt zu Recht, dass nur in Dtn 33,2 ein Kommen Jhwhs *מִסִּינִי* (was immer das heißen mag) berichtet wird, und dass nur über einen Analogieschluss dies auch für Ri 5,5 gelten kann.

<sup>9</sup> Ausführlich vorgetragen bei RICHTER, Richterbuch 69, Anm. 35; KRAUS, Psalmen 627.  
<sup>10</sup> ALLEGRO, aaO. 311.

<sup>11</sup> KRAUS, Psalmen 416; DEISSLER, Psalmen 138; SEYBOLD, Psalmen 139.

<sup>12</sup> J-M § 143ab. Für Mi 5,4 findet ALLEGRO einen Nachfolger in MAIBERGER, Art. *סִינִי* 824. WOLFF, Micha 104 hält zwar ALLEGROS Vorschlag für erwägenswert, übersetzt aber pronominal "*der*" (aaO. 101). Ähnlich RUDOLPH, Micha 88.91.

für einen alten Gottesnamen, dann werden die Anfragen eher noch drängender: Warum wurde dieser Name nur an einer Stelle bewahrt?

### *Ist יה סיני eine Glosse?*

Die Beantwortung dieser Frage ist in der Forschung sehr stark bestimmt durch Überlegungen zur Metrik der jeweiligen Verse. Im Vordergrund steht dabei das Bemühen, einen metrisch einwandfreien Urtext zu rekonstruieren, wobei die Ergebnisse allerdings denkbar unterschiedlich ausfallen.<sup>13</sup> Wir können und wollen hier keinen weiteren Vorschlag unterbreiten. Autoren, die die "genitivbildende" Bedeutung von יה ablehnen, müssen יה סיני als Glosse deklarieren – die Textgrammatik lässt nichts anderes zu. Die andere Partei kann – muss aber nicht – יה סיני beibehalten, die metrischen Probleme sind mit beiden Optionen keineswegs gelöst.<sup>14</sup> In Ps 68 kommt der schlechte Zustand des Textes hinzu<sup>15</sup>, der keine sicheren Urteile erlaubt.

Die Befürworter der Glossenvariante stehen vor der Frage, worauf sich das יה bezieht. In Ri 5,5 ist der Bezug auf die הרים tatsächlich nicht einwandfrei auf Grund der Numerusabweichung. Doch ist die Inkongruenz unausweichlich. Der ursprüngliche Text hatte keine bestimmten Berge im Sinn (indefinite Determination!) und schon gar nicht den Berg Sinai. Will die nachträgliche Glossierung den Bezug zum einzelnen Berg Sinai herstellen, muss sie die Numerusinkongruenz in Kauf nehmen. Die primäre Inkongruenz entsteht zwischen סיני und הרים, das singularische יה ist nur eine notwendige Folgeerscheinung.<sup>16</sup> Zudem leuchtet die Glossierung im Sinne von "dies ist der Sinai" sofort ein, da in Ex 19,18d dasselbe gesagt wird: "der gesamte Berg zitterte sehr". Die Glosse verbindet beide Ereignisse. Überhaupt sollte der Bezugspunkt der Glosse nicht zu eng gefasst werden. Nicht

<sup>13</sup> Vgl. das Referat der Lösungsversuche zu Ri 5,4f bei MCDANIEL, Deborah 168f.

<sup>14</sup> MCDANIEL, aaO. 167ff behält in Ri 5,5 das יה סיני bei, muss dann aber das Kolon vor ׀ abtrennen, ׀ מִי zu ׀ מִי umwandeln ("a construct noun followed by an enclitic mem or the intervening preposition ׀ מִן", aaO. 172) und das abschließende יִשְׁרָאֵל streichen. Anders, aber genauso kompliziert ist der Vorschlag von KNAUF, Midian 48. Weitaus geringerer Aufwand entsteht, wenn man יה סיני streicht. Ri 5,5 ergibt dann einen metrisch einwandfreien Text: 4 + 4.

<sup>15</sup> KRAUS, Psalmen 628; DEISSLER, Psalmen 261; SEYBOLD, Psalmen 262. Verschiedene hebräische Manuskripte und die LXX lassen eine oder zwei der mehrfachen Nennungen Gottes weg, auch יה סיני fehlt in einem Teil der Überlieferung (vgl. App. BHS z.St.). Der Eindruck, die Stelle sei überfüllt (KRAUS, aaO. 627), hat demnach lange Tradition und ist sicher gerechtfertigt (anders MAIBERGER, Art. יה סיני 825; KNAUF, Midian 49).

<sup>16</sup> Zur Numeruskongruenz bei Demonstrativa vgl. J-M §149d. Für problematisch hält MAIBERGER, aaO. 824 die Konstruktion. Sein Argument, יה sei ausschließlich Katapher, ist aber unhaltbar. Zwar ist יהוה ausschließlich Anapher (J-M 143j), יה kann dagegen nach oben und unten verweisen (J-M §143b). Der Unterschied zwischen beiden liegt im Referenzverhältnis: יהוה bildet nur textinterne Verweise, יה dagegen auch textexterne (referentielle) Verweise (vgl. J-M §143k).

allein die schwankenden Berge werden mit dem Sinai identifiziert, sondern der gesamte Vorgang wird mit der Theophanie am Sinai in Verbindung gebracht, also auch die bebende Erde und die tropfenden Himmel (vgl. Ex 19,16b.18d).

In Ps 68,8f spitzt sich das Problem des Bezugspunktes von הָהָרִים als Demonstrativum zu, denn es fehlt im Gegensatz zu Ri 5,5a der Verweis auf das Schwanken der Berge, was zu der Behauptung geführt hat, eine Explikation im Sinne von *“dies ist der Sinai”* habe hier gar keinen Bezugspunkt.<sup>17</sup> Doch gilt hier dasselbe wie oben. Der Bezugspunkt ist die Erzählung als Ganze, die bebende Erde und die tropfenden Himmel (68,9) werden mit der Theophanie Ex 19,16-18 identifiziert.<sup>18</sup>

Einen wichtigen Hinweis zum Verständnis der Struktur von Ri 5,5 und Ps 68,9 geben Ps 97,5: *“Berge schmelzen wie Wachs vor Jhwh, vor dem Herrn der ganzen Erde”* und Ps 114,7: *“vor dem Herrn erbebe, Erde, vor dem Gott Jakobs”*. Nimmt man in Ri 5,5 und Ps 68,9 den Ausdruck הָהָרִים heraus, dann ergibt sich die gleiche Struktur. Die Kombination מְלַפְנֵי + *Gottesreferenz* erscheint jeweils in beiden Kola, das jeweils zweite beginnt damit. Ri 5,5 und Ps 68,9 erscheinen dann in einer Gestalt, die auch aus anderen Theophanie-Schilderungen bekannt ist.<sup>19</sup>

	Zweites Kolon	Erstes Kolon
Ps 97,5	מְלַפְנֵי אֲדֹנָי כָּל-הָאָרֶץ	הָרִים כְּדֹנַג נִמְסוּ מִלִּפְנֵי יְהוָה
Ps 114,7	מְלַפְנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב	מְלַפְנֵי אֲדֹנָי חוּלֵי אָרֶץ
Ri 5,5	מִפְּנֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי יְהוָה
Ps 68,9	מִפְּנֵי אֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	אֶרֶץ-שָׁמַיִם נִטְפוּ מִפְּנֵי אֱלֹהִים

Die Sachlage wird für die Gegner der Glossen-Variante noch schwieriger, wenn wir berücksichtigen, dass ja nirgendwo von einem *Berg Sinai* die Rede ist. Hält man הָהָרִים für eine späte Glosse, dann ist der Bezugspunkt die Theophanie-Erzählung von Ex 19f und die Bedeutung *Berg Sinai* impliziert. Hält man הָהָרִים dagegen für eine alte Apposition, dann fällt dieser Referenztext weg. In diesem Falle ist mit הָהָרִים aber kein Berg, sondern viel wahrscheinlicher eine Wüste (wie in Ex 19,1) oder eine nicht näher spezifizierte Region (wie in Dtn 33,2) bezeichnet. Die übliche Wiedergabe mit *“der vom Sinai”* ist also — einmal abgesehen von ihrer fragwürdigen grammatischen

<sup>17</sup> MAIBERGER, aaO. 824.

<sup>18</sup> SEYBOLD, Psalmen 264.

<sup>19</sup> Vgl. SCRIBA, Theophanie 163f.

Zulässigkeit — nicht nur wegen der Zweideutigkeit der deutschen Präposition “von” zu überprüfen, sondern auch wegen der (im Deutschen) maskulinen Flexion. Diese impliziert einen hinzugedachten, grammatisch-maskulinen “Berg”. Wenn schon, dann müsste “der in der (Region/Wüste) Sinai” formuliert werden.

Nach Diskussion der Argumente besitzt die These, es handle sich um eine Glosse, die weitaus größere Wahrscheinlichkeit. Die syntaktische Unverbundenheit mit dem Kontext könnte darauf hindeuten, dass eine ursprüngliche Randglosse in den Fließtext eingewandert ist.<sup>20</sup> Trifft das zu, dann kann aber mit einem hohen Alter nicht gerechnet werden, da sich in solchen Glossen bereits schriftgelehrter Umgang mit den Texten manifestiert, und der dürfte kaum vor dem 4. Jh. nachweisbar sein.<sup>21</sup> Aber selbst wenn es sich um keine Glosse handeln sollte, ist weder eine dislokativ-separative Bedeutung von  $\text{וְהָ}$  festzustellen, noch überhaupt der Bezug von  $\text{סִינַי}$  auf einen Berg gesichert. Wie man es auch dreht und wendet, eine alte Sinaitradition im Sinne eines Berges der Gottesbegegnung ist auf keinen Fall damit zu belegen.

### Weitere mögliche Belegstellen

Als weitere Belegstelle für eine alte Sinaitradition wird gelegentlich Ps 68,18 ins Feld geführt:  $\text{רָכַב אֱלֹהִים רִכְבָּתִים אֱלֹפִי שָׁנְאָן אֶרְנִי בָּם סִינַי בְּקֶדֶשׁ}$ . Der Text ist so, wie er dasteht, nur schwer verständlich. Ein häufiger Vorschlag zur Emendation des Textes postuliert den Ausfall eines Aleph nach dem ersten Beth:  $\text{אֶרְנִי בָּא מִסִּינַי בְּקֶדֶשׁ}$ , “mein Herr kommt vom Sinai in das Heiligtum”.<sup>22</sup> JEREMIAS lehnt diese Konjekturen aus metrischen Gründen ab und lässt den Text unverändert. Er hält den Ausdruck  $\text{סִינַי}$  für “eine verkürzte Aufnahme des alten Gottestitels *zê sînaj* aus V.9” und übersetzt “Der Herr ist unter ihnen, der (vom) Sinai ist im Heiligtum”.<sup>23</sup> Das  $\text{וְהָ}$  in  $\text{וְהָ סִינַי}$  ist jedoch bedeutungskonstituierend, sodass die vorgeschlagene “Kurzform” unmöglich mit der “Langform” semantisch identisch sein kann. Die LXX liest ein zusätzliches Beth im MT und übersetzt:  $\chi\iota\lambda\iota\alpha\delta\epsilon\varsigma\ \epsilon\upsilon\theta\eta\nu\sigma\acute{o}\nu\tau\omega\nu\ \delta\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\nu\ \Sigma\iota\nu\alpha\ \epsilon\nu\ \tau\hat{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omega$ , und ihr folgend auch die anderen alten Zeugen. Hier steht wohl priesterliche Theologie im Hintergrund, sodass gemeint ist: “in der Wüste Sinai in seinem Zeltheiligtum”, womit aber ein hohes Alter bereits ausgeschlossen ist. Im Übrigen macht die Streichung von  $\text{סִינַי}$

<sup>20</sup> Die Glossierung von Texten nach dem Muster *Demonstrativum* + *Name* im Sinne von “das ist N.N.” ist auch anderwärts feststellbar, z.B. Jer 30,17; 1Kön 8,1.

<sup>21</sup> Nach SCRIBA, Theophanie 164.175, Anm. 199 (v.a. griech., lat. und äthiop. Belege) und aaO. 181, Anm. 6 (Belege aus den Targumim) ist im Frühjudentum eine breite Tendenz feststellbar, Theophanietexte auf die Sinai-Offenbarung zu deuten.

<sup>22</sup> Vgl. App. BHS z.St.; DEISSLER, Psalmen 261; JEREMIAS, Theophanie 10.165.

<sup>23</sup> JEREMIAS, Königtum Gottes 72 mit Anm. 16 u. 17.

durchaus Sinn: אֲדֹנָי כֶּם בְּקִדְּשׁ, „mein Herr ist in ihnen [den Myriaden von Wagen] im Heiligtum“. Doch muss auch diese Lösung angesichts des Textzustandes hypothetisch bleiben. Wie auch immer der Text gelautet und seine Bedeutung gewesen sein mag, von einem *Berg Sinai* — man muss es einfach immer wieder sagen — ist nicht die Rede. Auch jegliche Anspielung auf die Ereignisse von Ex 19ff fehlt.

Die letzte Belegstelle, die für die Existenz einer alten Sinaitradition bemüht zu werden pflegt, ist Dtn 33,2, wobei wir nur die für unsere Frage wichtigen Teile des schwierigen Verses wiedergeben: „(2b) *Jhwh kam von Sinai*, (2c) *und er leuchtete ihm auf von Seir*, (2d) *er strahlte vom Berg Paran*“.

Hier liegt keine Glosse vor, hier ist סִינַי tatsächlich integraler Bestandteil des Textes. Aber eben nur סִינַי und nicht הָר סִינַי, und das ist auch hier wieder zu beachten, zumal im Falle von Paran die Näherbestimmung הָר ausdrücklich hinzugesetzt wird. Die Erwähnung des Namens *Sinai* ist singulär im Dtn, sodass hier wohl priesterschriftlicher Einfluss vorliegt. Weitere Indizien sprechen dagegen, dass es sich um ein altes Stück Text handelt. 33,4a setzt wohl die Gesetzeskonzeption des dtrGG voraus, und der in 33,5b für die Versammlung der Stämme Israels gebrauchte Ausdruck יְהוָה ist sonst nur in späten Texten belegt (1Chr 12,17; Esr 4,3 und in Qumran).<sup>24</sup> Als Beleg für eine alte Sinaitradition im Sinne eines Berges der Gottesbegegnung kann auch dieser Text nicht geltend gemacht werden.

### 5.2.2 Vom Zion zum Sinai

Was bleibt von einer altisraelitischen Sinaitradition? ZENGER hat versucht zu differenzieren. Zwar hätten die Sinaierzählungen keinen historischen Hintergrund, doch überlieferungsgeschichtlich seien es Zeugnisse „fortwährende(r) Erlebnisse und Erfahrungen, die ursprünglich Gruppen von Sinaibeduinern, wozu auch Teile der Exodusgruppe gehört haben, in die vor-staatliche Stammegesellschaft, die sich ‘Israel’ nannte, eingebracht haben.“<sup>25</sup> Die Ausgestaltung der Sinaiperikope, insbesondere jener Teile, die auf liturgische Phänomene anspielen, sei jedoch vom Jerusalemer Kult bestimmt: „Die traditions- und liturgiegeschichtliche Linie geht nicht vom Sinai zum Zion, sondern umgekehrt vom Zion zum Sinai“.<sup>26</sup> Diese These beruht freilich auf der mittlerweile auch von ZENGER selbst bezweifelte Annahme von Quellenschrif-

<sup>24</sup> BLENKINSOPP, *Society* 46, teilweise anders SCRIBA, *Theophanie* 157ff.

<sup>25</sup> ZENGER, *Israel* 117f.

<sup>26</sup> AaO. 121. Ähnlich auch LEVENSON, *Sinai and Zion* 17.

ten aus der frühen Königszeit.<sup>27</sup> Fällt diese Annahme weg, dann gibt es keinen Anlass mehr, neben der offenkundigen "traditions- und liturgiegeschichtlichen" Traditionsrichtung *Zion* → *Sinai* eine überlieferungs-geschichtliche in der umgekehrten Richtung zu postulieren.

Diesen Schritt hat LEVIN vollzogen, wenn er feststellt, "daß die Sinaiperikope als von vornherein schriftlicher Einschub in das (sich irgendwo in Num. x ff. fortsetzende) Wüstenitinerar entstanden ist."<sup>28</sup> Fehlt aber eine vorliterarische Überlieferung, dann kann es auch keine wie auch immer gear-tete alte Sinaitradition geben, wenn auch die anderen Belege wegfallen.<sup>29</sup> LEVIN schließt seinen Beitrag zur Sinaiperikope mit der Feststellung:<sup>30</sup>

"Erst nachdem der Sinai-Stoff diese zweite Heimat [den Horeb] gefunden hatte, ist schließlich in der Sinaiperikope selbst der Name 'Sinai', der bis dahin an der Wüste haftete (Ex. xix 2), die eine Station wie jede andere ist (cf. Ex. xvi 1), auf den namenlo-sen Berg übergesprungen. Die Verbindung 'Berg Sinai' ... ist jung."

Wie überaus evident das Fehlen einer alten Tradition vom Berg Sinai ist, zeigt, dass ein weiterer Forscher zu diesem Ergebnis kommt, dessen metho-dische Voraussetzungen sowohl von denen LEVINS als auch von denen der vorliegenden Untersuchung stark abweichen. VAN SETERS beschließt seine Analyse der Sinaiperikope mit den Worten: "Zion was *not* the heir of Sinai, as is commonly suggested, but Sinai the heir of Zion."<sup>31</sup>

Einen wichtigen Beitrag zur Frage nach der Sinaitradition hat PERLITT geleistet. Das älteste Stadium der Tradition kenne nur eine im Süden zu verorten-de Region, die mit den Namen Teman, Edom, Seir oder Sinai bezeichnet werde.<sup>32</sup> In den ältesten Schichten der Theophanieschilderung von Ex 19f (19,9-25\*) sei daraus ein Berg geworden, von dem Jhwh nicht herkommt, sondern auf den er herabsteigt. Dabei werde das Kolorit von Ri 5,4f auf den zunächst namenlosen Berg übertragen. Nur hier begegne in vorpriester-schriftlicher und vordeuteronomischer Zeit der Ausdruck *Berg Sinai*.<sup>33</sup> Der Name *Sinai* für den Ort der Gottesoffenbarung sei dann in exilischer Zeit bewusst vermieden und durch *Horeb* ersetzt worden. Grund für diese Ände-rung sei die klangliche Nähe von *Sinai* und dem Namen des mesopotami-schen Mondgottes *Šin*.<sup>34</sup> Überdies sei die Herkunft Jhwhs aus Edom auf Grund der während der Exilszeit eskalierenden Feindschaft mit Edom nicht

<sup>27</sup> Stellvertretend für viele: ZENGER, Einleitung 70f (ausführlicher s.o. c. 4.3.2.1).

<sup>28</sup> LEVIN, Dekalog 184.

<sup>29</sup> AaO. 189f.

<sup>30</sup> LEVIN, Dekalog 191.

<sup>31</sup> VAN SETERS, Moses 289.

<sup>32</sup> PERLITT, Sinai 304.

<sup>33</sup> PERLITT, aaO. 305f.

<sup>34</sup> AaO., aber auch ZENGER, Israel 121.

mehr akzeptabel erschienen.<sup>35</sup> In dieser Phase werde der Name *Sinai* durch die Neubildung *Horeb* ersetzt. Dies sei kein primärer Ortsname, sondern eine bewusste Nominalbildung mit der Bedeutung *Ödland/Ödnis*, die erst später zum Namen wurde.<sup>36</sup> Die Zeit der Abfassung der Priesterschrift schließlich habe die Abgrenzungsprobleme der Deuteronomisten hinter sich gelassen und kehre wieder zur alten Terminologie zurück.

Wir setzen mit unserer kritischen Würdigung dieses Entwurfes dort ein, wo wir auf Grund unserer literarischen Analyse einigermaßen festen Boden unter den Füßen haben. Die These, wonach in Ex 19 altes (frühkönigzeitliches?) Material vorliege, in dem von einem Berg namens *Sinai* die Rede sei, können wir nicht bestätigen. Damit ist aber der Unterbau der PERLITTschen Hypothese schon in Frage gestellt. Der früheste Beleg für den Namen *Sinai* im Buch Exodus ist dann "*Wüste Sinai*" in Ex 16,1; 19,1.2, und der Eigenname wurde — wie oben gezeigt — von der Redaktion Rpd auf den Berg übertragen. Was bleibt dann für Ri 5,4f; Ps 68,8f und Dtn 33,2? Eine Möglichkeit ist, dass alle drei Stellen den Pentateuch voraussetzen und darauf Bezug nehmen — im ersten und zweiten Fall glossarisch, im dritten literarisch. Wenn man aber diese Schlussfolgerung nicht teilt und Dtn 33,2ff für einen Text hält, der vor der Redaktion Rpd entstanden ist, und wenn man die beiden Glossen für sehr frühe Eintragungen hält, dann kann man den dort gegebenen Verweis auf eine Region namens *Sinai* als Quelle für Ex 19,1.2 P betrachten, die daraus eine Wüste gemacht hat. Mehr ist aber auch nach diesem Szenario nicht zu holen. Die "alte" Sinaitradition wäre dann vergleichbar mit der Tradition, wonach Jhwh aus Edom, Paran etc. kommt. Es handelt sich aber definitiv um keine Tradition, die einen Berg der Rettung oder eine Gottesbegegnung kennt. Daher ist auch die vermutete Verdrängung des Namens *Sinai* auf Grund der klanglichen Ähnlichkeit zu *Sin* nicht wahrscheinlich.<sup>37</sup>

Auch VAN SETERS bestreitet die Existenz einer alten Sinaitradition — eine notwendige Konsequenz seines generellen Textmodells.<sup>38</sup> Danach muss man von einer Tradition ausgehen, die Jhwh in einer Region *Sinai* / Edom lokalisiert, ohne dass diese Region mit einer heiligen Stätte verbunden wäre. Dazu komme eine zweite, die dtr Tradition, die von einer Theophanie in der *Ödnis* berichte. Der Jahwist habe die Namen *Sinai* und *Horeb* aufgegriffen und sie auf einen heiligen Berg appliziert. Hier ist m.E. unzutreffend beobachtet, dass in den dtr Texten der Berg keine Rolle spiele. Sie reden zwar nicht von einem Berg namens *Horeb*, aber sehr wohl von einem Berg in der *Ödnis* (Dtn 1,6; 4,10f; 5,2ff; 9,8f). Noch unwahrscheinlicher ist die Vorstellung,

<sup>35</sup> PERLITT, *Sinai* 311-314.

<sup>36</sup> PERLITT, aaO. 318f.

<sup>37</sup> Vgl. LEVIN, Dekalog 191.

<sup>38</sup> VAN SETERS, *Moses* 287f.



ein und dieselbe Person, der Jahwist, habe dem Gottesberg zwei verschiedene Namen gegeben. Gerade diese widersprüchlichen Benennungen sprechen für eine dtr Redaktion, die von anderen zu trennen ist.

Die Entwicklung der Tradition stellt sich aus Sicht unserer bisher gemachten Beobachtungen so dar: Hintergrund aller späteren Entwicklungen ist die Tradition, wonach der Gott Israels, Jhwh, in einer südlich gelegenen Region seinen Wohn- oder Herkunftsort besitzt, die mit den Namen *Teman*, *Paran*, *Seir*, *Edom* oder *Sinai* bezeichnet wird (Hab 3,3; Dtn 33,2; Ri 5,4). Mit dieser Region sind zu diesem Zeitpunkt, wie jene Texte belegen, noch keinerlei denkwürdige Ereignisse — etwa Gottesbegegnungen — verbunden. Die exilszeitlichen Autoren knüpfen an diese Herkunftstradition an, indem sie die programmatischen Erzählungen von der Grundlegung der Gemeinschaft zwischen Jhwh und Israel in jene Region verlegen.<sup>39</sup> Sie knüpfen überdies an die breit belegte Vorstellung an, wonach Gott auf einem Berg seinen Wohnsitz hat, sowie an die bekannte Motivik der Theophanieschilderung. In der ersten Phase, die uns in der EG-Erzählung erhalten geblieben ist, geht es um einen namenlosen, in einer Wüste gelegenen Berg, der als Gottesberg bezeichnet wird. In einer zweiten Phase, die uns in der dtr Literatur überkommen ist, ist von einem immer noch namenlosen Berg in der Ödnis (חֹרֵב) die Rede.<sup>40</sup> In den dtr-redaktionellen Texten des Buches Exodus erhält der Berg den Namen *Horeb* (Ex 33,6)<sup>41</sup>. Chronologisch parallel zu jenen Entwicklungen nehmen die priesterlichen Schriftsteller die Tradition von der südlichen Herkunft Jhwhs auf und verorten die Einsetzung des Kultes in jener Region, die auch nach Dtn 33,2 als Herkunftsort Jhwhs gilt — Sinai. Sie

<sup>39</sup> Auch die in Ex 3f.18 erwähnte Beziehung Moses nach Midian, das ebenfalls in jener Region zu lokalisieren ist, gehört hierher (vgl. LEMCHE, Vorgeschichte 67f). Weitergehende historische Schlüsse sollten aus den Midian-Episoden nicht gezogen werden (vgl. dazu KNAUF, Midian 135.150; FRITZ, Entstehung 175f).

<sup>40</sup> CLIFFORD, Mountain 122: "It [Horeb] does not appear to be a mountain at all. It is rather an indefinite location...". PERLITT, Sinai 307: "In alledem wird aber keine Spur historisch-geographischen Interesses sichtbar."

<sup>41</sup> In Ex 3,1 ist חֹרֵב eine Zufügung (NOTH, Exodus 20; PERLITT, Sinai 309, unentschieden SCHMIDT, Exodus 102f, anders JEREMIAS, Theophanie 65, Anm. 2; LEVIN, Dekalog 190), m.E. von der dtr Redaktion. Zu verstehen ist der Ausdruck entweder im Sinne von "zum Horeb" (so die in der Forschung übliche Deutung, die von Ex 33,6 und 1Kön 19,8 gestützt würde) oder von "in die Ödnis" (so LEVIN, Dekalog 190, was den übrigen dtr Belegen entspräche). In 1Kön 19,8 ist *Horeb* in fast identischer Weise hinzugefügt. Überhaupt spielt der Berg in 1Kön 19 nur eine untergeordnete Rolle. Elia flieht zu jener beim Gottesberg gelegenen Höhle, die bereits Obadja zum Verstecken der Jhwh-Propheeten genutzt hat (vgl. 1Kön 18,4.13, sowie die definit determinierte Erstnennung in 1Kön 19,9). Der Berg wird dann nur noch einmal kurz erwähnt, und zwar in der nachträglich eingeschobenen Jhwh-Rede (19,11). Auffällig ist, dass in 19,13, wenn Gott zu sprechen beginnt, Elia an den Eingang der Höhle tritt — von einem Berg oder einem Aufstieg ist nicht mehr die Rede. Nach Beendigung des Gesprächs mit Jhwh steht dann auch kein יִרָר, sondern ein einfaches מָשָׁה (19,19).

präzisieren den Charakter jener Region als Wüste. Die letzte Phase ist gekennzeichnet durch die Übertragung des ursprünglichen Regions- und späteren Wüstennamens *Sinai* auf den Gottesberg.

Von Interesse ist nunmehr, wie ein namen- und nahezu ortloser Berg zum zentralen Ort der Gottesbegegnung werden konnte.<sup>42</sup> DOZEMAN hält die vor-exilische Jerusalemer Zionstheologie für die Quelle dieser Konzeption:<sup>43</sup>

“The imagery of God in the Mountain of God tradition reflects a conception of divine presence that corresponds most closely to pre-exilic Zion-Sabaoth theology. The static presentation of God as dwelling on the cosmic mountain mirrors pre-exilic Zion tradition, where Yahweh was confessed as being continually present in the Jerusalem temple, because it was the place where Yahewh dwelt (*yšb*).”

Für die historische Verortung folge daraus, “that the Mountain of God tradition is pre-exilic, and might even reflect cultic practice in the Jerusalem temple”<sup>44</sup>. Man mag den von DOZEMAN aufgeführten Strukturparallelen zur Zionstheologie zustimmen, die weitaus wichtigere Frage ist aber, warum die vorgegebene Tradition in derart massiver Weise verändert wurde. Warum wird der Berg nicht bei seinem Namen Zion genannt? Warum ist darauf kein Heiligtum? Warum gibt es keine Priester, wenn doch die Jerusalemer Kultpraxis reflektiert werden soll? Und welchem Zweck dient diese Reflexion?

Verständlich wird die Entwicklung erst, wenn man die Grundschrift der Gottesberg-Perikope als oppositionelle Weiterentwicklung der Zionstheologie interpretiert. Nicht mehr der Zion mit seinem Heiligtum, sondern ein namenloser, in der Wüste gelegener Berg ist der Ort, an dem Jhwh wohnt. Zion wird entthront, an seine Stelle tritt aber kein anderer geographisch eingrenzbarer Ort. Vielmehr soll die institutionalisierte Identifikation von Jhwh mit einer heiligen Stätte aufgehoben werden. Die Ätiologie der Reformkonzeption bleibt ohne geographisch identifizierbaren Haftpunkt, die Lokalität wird rein funktional definiert. Die daraus resultierende Sitte (Ex 20,24) ist ebenfalls rein funktional definiert. Dort, wo des Namens Jhwhs gedacht wird, ist er auch gegenwärtig — an welchem geographischen Ort auch immer das sein mag. Aus diesem Grunde bedarf die EG-Erzählung auch keiner erzählerischen Weiterführung über Ex 34 hinaus. Der Gottesberg liegt an keinem Ort, von dem aus ein geographisch definierbarer Weg in das Land führen könnte. Das am Gottesberg installierte Gemeinwesen ist in ähnlicher Weise funktional definiert. Wo immer die im Bundesbuch und Dekalog niedergelegten Gebote praktiziert werden, dort ist Israel. Jerusalem und der Zionsberg müssen nicht notwendigerweise im Geltungsbereich der Rechts- und Gesellschaftsordnung der EG-Erzählung liegen (Mizpa!). Ganz im Ge-

<sup>42</sup> Siehe dazu auch die traditionsgeschichtlichen Überlegungen zu “Theophanie und Gottesberg”, c. 4.3.2.6.

<sup>43</sup> DOZEMAN, Mountain 32f.

<sup>44</sup> DOZEMAN, aaO. 35.

genteil, der Gottesberg liegt in einem herrschaftsfreien Niemandsland, auf das weder in- noch ausländische Mächte Zugriff haben.<sup>45</sup> Die Konstituierung des neuen Israel findet an einem Ort statt, der auch "geographisch" die der ursprünglichen Gottesberg-Perikope eigentümliche Konzeption der Theonomie realisiert.

Die skizzierte Programmatik ist kaum vorstellbar in einer Zeit, in der der Jerusalemer Tempel noch stand. Sie ist die Konsequenz, die die Reformkräfte um Gedalja und Jeremia nach seiner Zerstörung entwickelten. Der Zion war für diese Gruppe ohnehin kein denkbarer Identifikationsort, da er zu sehr mit der Davids-Dynastie verbunden war — er war ja gewissermaßen der Hausberg der Davididen gewesen (Ps 78,68ff; 132). Der radikale Neubeginn nach 587 konnte unmöglich an diesen vorbelasteten Ort anknüpfen. Andererseits hatten jene Oppositionellen auch keinen alternativen Kultort einzubringen — jedenfalls ist uns nichts über die Existenz einer derartigen Lokalität bekannt. In dem Bestreben, die Nennung des Zion als Ort des Neubeginns zu vermeiden, sind sich die in anderen Belangen so unterschiedlichen Verfassungsentwürfe Ez 40-48, das Dtn und die EG-Erzählung einig. Ez 40,2 spricht lediglich von einem hohen Berg, von dem aus in südlicher Richtung der neue Tempel visionär geschaut wird, und das Dtn beschränkt sich auf die immer wiederkehrende, bewusst ohne geographischen Haftpunkt formulierte Verheißung *"die Stätte, die Jhwh auswählen wird"*.

Man könnte nun meinen, die klassische traditionsgeschichtliche These "Vom Sinai zum Zion", oder "Zion as the Heir to Sinai" sei einfach umzukehren in die These "Sinai the heir of Zion".<sup>46</sup> Doch ganz so einfach stellt sich die Sachlage nicht dar. Wenn auch keine alte Tradition von einem "Berg der Rettung"<sup>47</sup> vorliegt, die mit dem Namen Sinai verbunden ist, so gibt es doch Hinweise, dass der Gott Israels aus einer südlich gelegenen Region, die auch mit dem Namen *Sinai* bezeichnet wird, an den Zion gekommen ist. Von dort ist er an den ortlosen Gottesberg gewandert. Die Redaktion Rpd versetzt ihn an den als Tempelberg gestalteten Sinai. Die Mose-Redaktion versetzt ihn schließlich an den Rand des Berges in die Öffentlichkeit Jerusalems. Kurz gefasst: Von der Region Sinai zum Zion, vom Zion zum Gottesberg, vom Gottesberg zum Berg Sinai genannten Zion, von dort zum Lehrhaus und zur Synagoge. Die Bewegung ist nicht unidirektional, vielmehr ist sie Abbild der bewegten Geschichte des Gottesvolkes.

<sup>45</sup> LEVENSON, Sinai and Zion 21f; KNAUF, Midian 157: "irgendwo im Nirgendwo"; CRÜSEMANN, Tora 75.

<sup>46</sup> Das erste Zitat ist der Titel des Aufsatzbandes von H. GESE, München 1990, das zweite eine Kapitelüberschrift aus J.D. LEVENSON, Sinai and Zion, das dritte das Schlusswort des elften Kapitels in J. VAN SETERS, Moses.

<sup>47</sup> So die Formulierung in der Kapitelüberschrift in CRÜSEMANN, Tora 44.

Abschließend sei noch auf das vieldiskutierte *Sinai*schweigen des AT eingegangen.<sup>48</sup> Dass die Erwähnung eines Berges namens *Sinai* als Ort der Gesetzgebung auf den späten Text Neh 9,13f beschränkt ist, bedarf nach allem Gesagten keiner Erklärung mehr. Erklärungsbedürftig bleibt aber, warum die Gottesberg-Perikope mitsamt der Gabe des Bundesbuches — sachlich identisch, nur ohne den Namen *Sinai* — in den anderen Teilen des AT so wenig Widerhall gefunden hat.

Das Problem kann jedoch nicht isoliert betrachtet und im Rahmen der vorliegenden Untersuchung auch nicht gelöst werden. Die einschlägigen Geschichts-Summarien (Num 20,14-17; Dtn 6,20-23; 26,5-10; Jos 24,2-15; 1Sam 12,6-15; Ps 78; 105, 106 135; 136) schweigen nicht nur vom Sinai / Gottesberg, sie schweigen auch vom Zeltheiligtum und von der Einsetzung des Kultes, obwohl sie den priesterschriftlichen und den nicht-priesterschriftlichen Teil des Pentateuch voraussetzen wie im Falle von Jos 24; Ps 105; 106 oder eindeutig priesterlich orientiert sind wie im Falle von Ps 135. Sie schweigen auch von der Mitteilung des Gesetzes in Moab, was man von eindeutig dtr Texten wie Dtn 6,20-23; 26,5-10 nicht erwarten würde. Alle schweigen von der Urgeschichte, bis auf zwei (Jos 24; Ps 105) schweigen alle von Abraham, bis auf einen (Ps 105) alle von Josef.

Manche der nicht erwähnten Texte mögen noch nicht existiert haben, als die jeweiligen Summarien verfasst wurden. Aber die relative Chronologie kann nur einen Teil des Schweigens erklären. Wir müssen mit anderen Gründen rechnen. Möglich ist, dass den Verfassern der Summarien die "fehlenden" Themen aus literarischen oder aus liturgischen Gründen (z.B. in den Ps 135; 136) fehl am Platze erschienen. Möglich ist auch, dass bestimmte Erzählungen bewusst verschwiegen werden sollten.

Im Falle der Gottesberg-Perikope kann die zuletzt genannte Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden. Dazu müssen wir uns in Erinnerung rufen, dass die Gottesberg-Perikope als Teil der EG-Erzählung während der ersten Hälfte des 5. Jh.s in die weitaus umfangreichere und wirkmächtigere dtr Literatur integriert wurde. Die EG-Erzählung stellte die Ereignisse aus Sicht ihrer Trägergruppe dar und war nicht unumstritten. Der bereits diskutierte Vers Dtn 5,22 zeigt vielmehr, dass über einen gewissen Zeitraum umstritten gewesen sein muss, was am Gottesberg geschehen ist. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Geschichtsrückblicke, die im weitesten Sinne zur dtr Literatur gehören, die Gesetzesgabe am Gottesberg nicht erwähnen.

Was auch immer die Gründe waren, zur Zeit der Abfassung des großen Bußgebets Neh 9 gab es offensichtlich keinen Grund mehr, die Gesetzgebung am Sinai zu verschweigen oder für deplaziert zu erachten. Für die Kulteinssetzung gilt das freilich nicht, sie wird auch in diesem späten Text noch

<sup>48</sup> Zu den älteren Versuchen, das Problem zu lösen, vgl. NICHOLSON, Exodus 18-27.34; SCHMID, Jahwist 154-161, sowie die oben ausführlich referierte Position PERLITTS.

nicht erwähnt.<sup>49</sup> Daran wird sichtbar, dass eine Vielzahl von Gründen und Konfliktkonstellationen für das vielgestaltige Schweigen der Geschichts-Summaryn verantwortlich sein muss.

Die Redaktionsgeschichte des Pentateuch zeigt aber auch, dass es die umgekehrte Bewegung gab und die Sinaiperikope bewusst als Ort für literarische Ergänzungen gewählt wurde. Die Opfertora, die Reinheitsgesetzgebung und das Heiligkeitgesetz wurden gezielt an den Berg Sinai gesetzt, um denselben Legitimationsgrad zu erhalten wie die älteren Gesetze. Die Gründe, die zeitweise zum Verschweigen der Gesetzgebung am Gottesberg / Sinai geführt hatten, waren ab einem gewissen Zeitpunkt offenbar nicht mehr aktuell. Dann konnte die Gottesberg-Perikope zur Sinaiperikope heranwachsen und zum Zentrum der Tora werden.

---

<sup>49</sup> Neh 9 muss als Beispiel für die Möglichkeit des bewussten Verschweigens betrachtet werden. Das Bußgebet setzt den "fertigen Pentateuch einschließlich der priesterschriftlichen Schicht bereits voraus" (GUNNEWEG, Nehemia 124). Zwar wird die Gesetzgabe in Erinnerung gerufen (9,13f), doch das im "fertigen Pentateuch" breitest ausgeführte Thema, die Einsetzung des Kultes, wird mit keiner Silbe erwähnt, obwohl es dem Verfasser bekannt gewesen sein muss.

## TABELLEN

Die erste Tabelle zeigt in einer Synopse die Schichten der vorderen Sinaiperikope. Ganz links ist die Priesterschrift (P) angegeben, der Rest der Spalten ist chronologisch von links nach rechts angeordnet: Grundschrift der EG-Erzählung (EG-GS), Dekalogschicht der EG-Erzählung (EG-Dklg), Vertrags-Schicht der EG-Erzählung (EG-VS), dtr Redaktion, Rpd, Mose-Redaktion. Die vermuteten Erweiterungen des Boten-Textes sowie die Visio-Dei-Schicht haben aus Platzgründen keine eigene Spalte in der Kopfzeile zugewiesen bekommen, sondern sind graphisch hervorgehoben. An einigen Stellen sind horizontale Linien eingezeichnet, um die Lesbarkeit zu verbessern.

Die zweite Tabelle zeigt die Bewegungen und Positionen der drei Hauptakteure Jhwh, Mose und Volk. Die Spalten *horiz. Bew.* und *vert. Bew.* zeigen horizontale und vertikale Bewegungen der Akteure an. Die Spalte Position gibt die aktuelle Position Jhwhs an, unter den Spalten *Mose* und *Volk* findet sich die jeweils die Spalte *Pos. zu Jhwh*, in der die aktuelle Position des Akteurs relativ zu Jhwh angegeben ist. Die Akteure können in horizontaler Nähe oder Ferne und in vertikaler Nähe oder Ferne zu Jhwh stehen. Zu beachten ist, dass auf Grund der verschiedenen topologischen Konzeptionen im Text die Positionen wechseln können, ohne dass Bewegungen vorausgehen. Bewegungen, deren momentaner Vollzug erzählt wird, sind in Normalschrift wiedergegeben. Bewegungen, deren bereits geschehener Vollzug berichtet wird, stehen in Kursive. Bewegungen, die angekündigt oder angeordnet werden, sind in Kursive und Anführungszeichen gesetzt. Implizierte Positionen sind in Klammern gesetzt.

Die dritte Tabelle zeigt die Epistemologie der vorderen Sinaiperikope. Die drei Hauptakteure Jhwh, Mose und Volk treten als Äußernde (Emittenten) und Empfangende (Rezipienten) von mentalen Inhalten auf. Dies wird in jeweils gesonderten Spalten vermerkt. Erzählte Handlungen sind in normaler Schrift wiedergegeben, Handlungen, auf die zurück- oder vorgeblickt wird, in Kursive, Handlungen, die angekündigt, angeordnet, verboten usw. werden, sind zusätzlich in Anführungszeichen gesetzt. Handlungen, die mehr impliziert als expliziert sind, stehen in Klammern.

EG-Dklg	EG-VS	dir Red	Rpd	Mose-Redaktion
neumondstag nach dem Auszug der Söhne Israels aus dem Land Ägypten, g sind sie in die Wüste Sinai gekommen. nen auf von Refidim n die Wüste Sinai in der Wüste.				
el lagerte dort gegenüber dem Berg, er ging hinauf zu dem Gott.				
			Und Jhwh rief zu ihm vom Berg: "So sollst du dem Haus Jakob sagen und den Söhnen Israels mitteilen: 'Ihr habt gesehen, was ich an Ägypten getan habe. Und ich habe euch auf Adlerflügeln getragen und habe euch zu mir gebracht. Jetzt aber, wenn ihr unbedingt auf meine Stimme hört und dann meinen Vertrag bewahrt, dann werdet ihr für mich Privateigentum aus allen Völkern sein. Zwar gehört mir die gesamte Erde, ihr aber werdet für mich ein Königreich von Priestern und eine heilige Nation sein.'	
			Dies sind die Worte, die du zu den Söhnen Israels reden sollst."	
			Und Mose kam, und er rief die Ältesten des Volkes, und er legte vor sie alle diese Worte, die Jhwh ihm geboten hatte. Und das gesamte Volk antwortete zusammen, und sie sagten: "Alles, was Jhwh geredet hat, wollen wir tun."	
				Und Mose brachte die Worte des Volkes zurück zu Jhwh und Jhwh sagte zu Mose: "Da, ich werde zu dir kommen in der Dichte der Wolke, damit das Volk auf mein Reden mit dir hört,

Satz	P	EG-GS	EG-Dklg	EG-VS	dtr Red	Rpd	Mose-Redaktion
19,9e							und sie auch auf dich für immer vertrauen."
19,9f					Und Mose berichtete Jhwh die Worte des Volkes,		
19,10a					und Jhwh sagte zu Mose:		
19,10b					"Geh zum Volk		
19,10c					und heilige sie heute und morgen.		
19,10d					Und sie müssen ihre Kleider waschen		
19,11a					und müssen für den dritten Tag bereit sein,		
19,11b						denn am dritten Tag wird Jhwh für die Augen des gesamten Volkes auf den Berg Sinai herabgehen.	
19,12a						Und du musst das Volk rundherum eingrenzen:	
19,12b						'Hütet euch, den Berg hinaufzugehen oder seinen Saum zu berühren!	
19,12c						Jeder den Berg Berührende muss sterben!	
19,13a						Keine Hand darf ihn berühren,	
19,13b						denn er muss gesteinigt werden	
19,13c						oder muss erschossen werden.	
19,13d						Ob Tier oder Mann,	
19,13e						nicht darf er leben!'	
19,13f					Beim Langzugtönen des Jubelhorns dürfen sie den Berg hinaufgehen!"		
19,14a					Und Mose ging hinab vom Berg zum Volk		
19,14b					und heiligte das Volk.		
19,14c					Und sie wuschen ihre Kleider,		
19,15a					und er sagte zum Volk:		
19,15b					"Seid für drei Tage bereit!		
19,15c						Ihr sollt euch keiner Frau nähern!"	
19,16a					Und es war am Morgen des dritten Tages,		
19,16b					und Donner und Blitze und eine schwere Wolke waren auf dem Berg und ein sehr starker Schall eines Schofars.		
19,16c					Und es zitterte das gesamte Volk,		
19,16d					das im Lager war.		
19,17a					Und Mose führte das Volk aus dem Lager hinaus dem Gott entgegen,		
19,17b					und sie stellten sich an das Unterteil des Berges.		
19,18a						Aber der gesamte Berg Sinai rauchte,	
19,18b						weil Jhwh im Feuer auf ihn heruntergegangen war.	
19,18c						Und sein Rauch ging hinauf wie der Rauch des Schmelzofens.	
19,18d					Und der gesamte Berg zitterte sehr,		
19,19a					und der Schall des Schofars wurde laufend stärker.		
19,19b						Mose redete wiederholt,	
19,19c						und der Gott antwortete ihm wiederholt in einer Stimme.	



EG-Dklg	EG-VS	dtr Red	Rpd	Mose-Redaktion
			Und Jhw ging herab auf den Berg Sinai, zur Spitze des Berges.	
			Und Jhw rief Mose zur Spitze des Berges, und Mose ging hinauf, und Jhw sagte zu Mose: "Geh hinunter, warne das Volk, damit sie nicht zu Jhw durchbrechen um zu sehen, und viele von ihm fallen. Und auch die Priester, die Jhw Nahekommenden, müssen sich heiligen, damit Jhw nicht in sie einbricht!"	
			Und Mose sagte zu Jhw: "Das Volk vermag nicht, zum Berg Sinai hinaufzugehen, denn du hast uns gewarnt: 'Grenze den Berg ein und heilige ihn!'"	
			Und Jhw sagte zu ihm: "Geh, geh hinunter! Und du musst hinaufgehen und Aaron mit dir! Aber die Priester und das Volk dürfen nicht durchbrechen, um zu Jhw hinaufzugehen, damit er nicht in sie einbricht." Und Mose ging hinunter zum Volk und sagte zu ihnen:	
				Und das gesamte Volk nahm beständig die Donner und die Fackeln und den Schall d den rauchenden Berg wahr.
				"Und redete Gott alle diese Worte: 'Dekalog' "

**Volksfürchtete sich, ankn**

... sich in der Ferne auf.

Und sie sagten zu Mose:

**Und sie sagten zu Mose:**

**“Rede du mit uns,**

und wir wollen hö-

Aber Gott soll nicht m

damit wir nicht sterben.“

**\*\*\*\*\***

Satz	P	EG-GS	EG-Dklg	EG-VS	dtr Red	Rpd	Mose-Redaktion
20,20a 20,20b 20,20c 20,20d 20,20e							Und Mose sagte zum Volk: "Ihr sollt euch nicht fürchten, denn der Gott ist gekommen, um euch zu prüfen, und damit die Gottesfurcht auf eurem Gesicht ist, damit ihr nicht sündigt."
20,21a 20,21b 20,21c 20,22a							Und das Volk stand in der Ferne, Mose aber näherte sich der Dunkelwolke, wo der Gott war. Und Jhwh sagte zu Mose:
20,22b 20,22c 20,22d 20,23a 20,23b 20,24a 20,24b 20,24c 20,24d 20,24e 20,24f 20,25a 20,25b 20,25c 20,25d 20,26a 20,26b 21,1a 21,1b 21,2-23,19							"So sollst du zu den Söhnen Israels sagen: 'Ihr habt gesehen, dass ich vom Himmel mit euch geredet habe. Ihr dürft bei mir keine Götter aus Silber machen, und Götter aus Gold dürft ihr nicht für euch machen!' Einen Altar aus Ackererde mache für mich und schlachte auf ihm deine Brandopfer und deine Heilsopfer, dein Kleinvieh und dein Großvieh. An jedem Ort, wo ich meines Namens gedenken lassen werde, werde ich zu dir kommen, und werde dich segnen. Aber wenn du einen Altar aus Steinen für mich machst, darfst du sie nicht einbauen als Behauenes, denn deinen Meißel hast du auf ihn geschwungen und hast ihn dadurch entweiht. Und du darfst nicht auf Stiegen hinaufgehen auf meinen Altar, damit deine Blöße nicht über dir enthüllt wird.' Und dies sind die Rechtssätze, die du vor sie legen sollst:
23,20a 23,20b 23,20c 23,21a 23,21b 23,21c 23,21d							'Da, ich werde einen Boten vor dir her senden, um dich auf dem Weg zu bewahren und um dich zu dem Ort zu bringen, den ich bereitet habe. Hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme! Du sollst dich ihm nicht widersetzen, denn er wird eure Abtrünnigkeit nicht tragen,

EG-Dklg	EG-VS	dir Red	Rod	Mose-Redaktion
		denn mein Name ist in seinem Inneren. Aber wenn du unbedingt auf seine Stimme hörst und alles tust, was ich reden werde, dann werde ich deine Feinde befeinden und werde deine Bedränger bedrängen, denn mein Bote wird vor dir gehen. Und er wird dich zum Amoriter, Hetiter und Perisiter und zum Kanaaniter, Hiwiter und Jebusiter und ich werde ihn vernichten. Du darfst dich vor ihren Göttern nicht verneigen und darfst ihnen nicht dienen und darfst nichts machen wie ihre Machwerke, sondern musst sie unbedingt zerstören. Und ihre Standmale musst du unbedingt zerschmettern, und ihr müsst Jhwh, eurem Gott, dienen. Und er wird dein Brot und dein Wasser segnen, und ich werde Krankheit aus deinem Inneren beseitigen. Eine Fehlgebärende und eine Kinderlose wird es in deinem Land nicht geben, die Zahl deiner Tage werde ich vollmachen. Meinen Terror werde ich vor dir her senden, und ich werde jedes Volk verwirren, zu denen du kommen wirst. Und ich werde alle deine Feinde dir den Rücken kehren lassen, und ich werde die Verzagtheit vor dir her senden, und sie wird den Hiwiter und den Kanaaniter und den Hetiter weg von dir vertreiben. Ich werde ihn nicht in einem Jahr von dir weg vertreiben, damit das Land nicht Wüstenei wird. und das Lebewesen des Feldes sich über dich mehren wird. Stück für Stück werde ich ihn weg von dir vertreiben, bis du fruchtbar sein wirst, und dir das Land aneignen kannst. Und ich werde dein Gebiet festsetzen vom Schilfmeer bis zum Philistermeer und von der Wüste bis denn ich werde die Bewohner des Landes in eure Hand geben, und werde sie weg von dir vertreiben. Du darfst mit ihnen und mit ihren Göttern keinen Vertrag schließen. Sie dürfen nicht in deinem Land leben,		

Satz	P	EG-GS	EG-Dklg	EG-VS	dtr Red	Rpd	Mose-Redaktion
23,33b					damit sie dich nicht mir gegenüber zur Sünde veranlassen,		
23,33c					denn du würdest ihren Göttern dienen,		
23,33d					denn sie würden für dich zur Falle.'"		
24,1a					Aber zu Mose sagte er:		
24,1b					"Geh hinauf zu Jhwh,		
24,1c					du, Aaron, Nadab, Abihu und siebzig von den Ältesten Israels.		
24,1d					Und verneigt euch aus der Ferne,		
24,2a					und Mose allein darf sich Jhwh nähern.		
24,2b					Sie aber dürfen sich nicht nähern,		
24,2c					und das Volk darf nicht mit ihm hinaufgehen."		
24,3a		Und Mose kam					
24,3b		und erzählte dem Volk alle Worte Jhwhs und alle Rechtssätze.					
24,3c		Und das gesamte Volk antwortete mit einer Stimme,					
24,3d		und sie sagten:					
24,3e		"Alle Worte,					
24,3f		die Jhwh geredet hat,					
24,3g		wollen wir tun!"					
24,4a					Und Mose schrieb alle Worte Jhwhs auf.		
24,4b					Und er stand früh auf am Morgen		
24,4c					und baute einen Altar unterhalb des Berges und zwölf Standmale für die zwölf Stämme Israels.		
24,5a					Und er sandte die Jünglinge der Söhne Israels aus,		
24,5b					und sie ließen Brandopfer hinaufgehen		
24,5c					und schlachteten Schlachtungen als Heilsopfer für Jhwh,		
24,5d					Farren.		
24,6a					Und Mose nahm die Hälfte des Blutes		
24,6b					und legte es in die Becken,		
24,6c					aber die andere Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar.		
24,7a					Und er nahm das Buch des Vertrags		
24,7b					und rief es in die Ohren des Volkes.		
24,7c					Und sie sagten:		
24,7d					"Alles,		
24,7e					was Jhwh geredet hat,		
24,7f					wollen wir tun,		
24,7g					und wollen wir hören!"		
24,8a					Und Mose nahm das Blut		
24,8b					und sprengte es auf das Volk,		

EG-Dklg	EG-VS	dir Red	Rod	Mose-Redaktion
	und sagte:			
	“Da,			
	das Blut des Vertrages,			
	den hiermit Jhwh mit euch schließt auf Grund aller dieser Worte!”			
	<i>Nach-dir Einfügung:</i>			
	“Und Mose, Aaron, Nadab, Abihu und siebzig von den Ältesten Israels gingen hinauf,			
	und sie sahen den Gott Israels,			
	und unterhalb seiner Füße war etwas wie ein Machwerk aus Saphir-Fließen und so rein wie der Ker-			
	Aber zu den Eckfeiern der Söhne Israels streckte er seine Hand nicht aus.			
	Und sie schauten den Gott			
	und aßen			
	und tranken.			
	a sagte zu Mose:			
	Berg hinauf zu mir			
	ort!			
	werde dir die Tafeln aus Stein geben,			
	und die Weisung und das Gebot,			
	beschrieben habe, um sie zu unterweisen.”			
	e stand auf,			
	und Josua, sein Amtshelfer,			
	und Mose ging hinauf zum Gottesberg.			
	Aber zu den Ältesten hatte er gesagt:			
	“Bleibt hier,			
	bis wir zu euch zurückkommen.			
	Und da,			
	Aaron und Hur sind bei euch.			
	Wer Herr über Rechtssachen ist,			
	soll sich ihnen nähern!”			
	Und Mose ging hinauf zum Berg,			
	und die Wolke hüllte den Berg ein.			
	Und die Glorie Jhwhs wohnte auf dem Berg Sinai,			
	und die Wolke hüllte ihn sechs Tage ein,			
	und er rief zu Mose am siebten Tag aus der Mitte der Wolke.			
	Und die Ansicht der Glorie Jhwhs war wie ein verzehrendes Feuer an der Spitze der			
	Augen der Söhne Israels.			
	Und Mose kam in die Mitte der Wolke.			
	ng hinauf zum Berg,			
	e war am Berg vierzig Tage und vierzig Nächte.			

	Jhwh			Mose			Volk		
	horiz. Bew.	vert. Bew.	Position	horiz. Bew.	vert. Bew.	Pos. zu Jhwh	horiz. Bew.	vert. Bew.	Pos. zu Jhwh
19,2a-c			?	kommt mit Israel		?	kommt in die Wüste Sinai		?
19,2d.3a			auf dem Berg		geht hinauf	vert. Nähe			vert. und hor. Ferne (Lager)
19,3b			auf/über dem Berg			?			
19,7a				kommt zum Volk		hor. Ferne			(horizontale Ferne)
19,8f				zurück zu Jhwh		hor. Nähe			
19,9c	<i>"werde kommen"</i>								
19,10b				<i>"geh zum Volk!"</i>					
19,11b		<i>"wird herabgehen"</i>				(vert. Nähe)			(vert. Ferne)
19,12b							<i>"nicht d. Saum berühren"</i>	<i>"nicht hinaufgehen!"</i>	
19,13f								<i>"dürfen hinaufgehen!"</i>	
19,14a					geht hinab	vert. Ferne			
19,16			auf dem Berg			vert. und hor. Ferne, im Lager			vert. und hor. Ferne (Lager)
19,17ab				Gott entgegen		Unterteil des Berges in hor. Nähe	Gott entgegen		Unterteil des Berges in hor. Nähe
19,18b		<i>ist herabgekommen.</i>	auf dem Berg						
19,18d			am gesamten Berg						
19,20ab		geht herab	auf die Spitze			vert. Ferne			Unterhalb des Berges (nicht auf seinem Unterteil):
19,20cd					zur Spitze	vert. Nähe			horiz. und vert. Ferne
19,21b					<i>"geh hinab!"</i>				
19,21d							<i>"Nicht durchbrechen!"</i>		
19,23b							<i>"kann nicht hinaufgehen"</i>		
19,24bc					<i>"geh hinab!"</i>				
19,24d					<i>"geh hinauf!"</i>				

Jhwh		Mose			Volk	
vert. Bew.	Position	horiz. Bew.	vert. Bew.	Pos. zu Jhwh	horiz. Bew.	vert. Bew.
						"nicht h aufgehen"
			geht hinab	vert. Ferne		
				(horiz. Nähe)		
				(horiz. Ferne)	aufstellen in der Ferne	
				horiz. Nähe		
		kommt zum Dunkel				
	im Dunkel					
	hat vom Himmel ge- redet			(hor. und vert. Fer- ne)		
			"geht hinauf!"	(vert. Nähe)		
			"näher!"			"nicht h aufgehen"
		kommt zum Volk		hor. Ferne		
	?			(? Ferne)		
			geht hinauf	vert. Nähe		
			"geh hinauf!"	(vert. Ferne)		
			geht hinauf	vert. Nähe		
			geht hinauf	vert. Nähe		
	auf dem Berg					
	auf der Spitze					
			kommt in die Wolke	horiz. Nähe		
			geht hinauf	vert. Nähe		

	Jhwh		Mose		Volk	
	rezeptiv	emissiv	rezeptiv	emissiv	rezeptiv	emissiv
19,3b		ruft	hört		(im Lager, daher keine Kmk möglich)	
19,3c.8c				<i>"soll sagen"</i>	<i>("soll hören")</i>	
19,7bc				sagt	hört (7b: Älteste)	
19,8			hört			sagt
19,8f.9f	hört			sagt		
19,9a-c		sagt	hört			
19,9d	<i>(wird reden)</i>		<i>(wird hören)</i>		<i>"soll hören"</i> (Dialog Mose-Jhwh)	
19,10a-11a		sagt	hört			
19,11b					<i>"wird sehen"</i> ( <i>"für die Augen..."</i> )	
19,12a-13e				<i>"soll sagen"</i>	<i>("soll hören")</i>	
19,13f						
19,15a				sagt	hört	
19,16bc		Donner etc.	(nimmt Donner, Schofar etc. wahr)		nimmt Donner, Schofar etc. wahr	
19,17			Nach gemeinsamem Vorrücken auf das Untrteil des Berges verbesserte Bedingungen zur Kmk			
19,19bc	(hört)	antwortet (Worte)	(hört Worte)	redet	(hört die Stimmen beider)	
19,20			Möglichkeit zur Kmk, da mit Jhwh an der Spitze		keine Möglichkeit zur Kmk, da Jhwh an der Spitze	
19,21		sagt	hört	<i>"soll warnen"</i>	<i>("soll hören")</i>	
19,23	hört	<i>hat gesagt</i>	sagt			
19,24	sagt		hört			
19,25b				sagt	hört	
20,1	sagt			sagt		
20,18a		Donner etc.	(nimmt Donner etc. wahr)		nimmt Donner etc. wahr	



Jhwh		Mose		Volk
rezeptiv	emissiv	rezeptiv	emissiv	
		Volk und Mose entfernen sich, sodass die Möglichkeit zur Kmk vorüber ist		
		hört		
			"soll reden"	"will auf Mose hören"
	"soll nicht reden"			("will nicht hören")
		Mose nähert sich wieder, sodass Kmk möglich ist		
	sagt	hört	"soll sagen"	("soll hören")
	van Himmel geredet			hat gesehen (und hat gehört)
	sagt		"lege vor sie"	("soll hören")
	sagt	hört		
			sagt	hört
	hat geredet	hört		
			ruft	hört
	hat geredet	hört		
		sieht		(sieht nicht)
	sagt	hört		
	"will geben"	(wird erhalten)		
	"um zu unterweisen"			(soll lernen)
	ruft	hört		
	Wolke, Glorie	(sieht)		sieht Glorie

## LITERATURVERZEICHNIS

- ACHENBACH, R., Israel zwischen Verheißung und Gebot, (EHS.T 422) Frankfurt/Main 1991.
- ACKROYD, P., Exile and Restoration, A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC, London 1976<sup>3</sup>.
- , The Jewish Community in the Persian Period, in: Davies, W.D. — Finkelstein, L. (Hgg.), The Cambridge History of Judaism, Vol. 1, Cambridge u.a. 1984, 130-161.
- AHLSTRÖM, G.W., The History of Ancient Palestine from Palaeolithic Period to Alexander's Conquest, with a contribution by Gary O. Rollefson, edited by Diana Edelman, (JSOT.S 146) Sheffield 1993.
- AHUIS, F., Exodus 11,1-13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa, (FRLANT 168) Göttingen 1996.
- ALBERTZ, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde. (GAT 8/1, 8/2) Göttingen 1992.
- ALLEGRO, J.M., Uses of the Semitic Demonstrative Element in Hebrew, in: VT 5 (1955) 309-312.
- ALTHANN, R., A Note on Exodus 19,12ab-13, in: Bib 57 (1976) 242-246.
- AUERBACH, E., Die große Überarbeitung der biblischen Bücher, in: VT.S 1, Leiden 1953, 1-10.
- AURELIUS, E., Der Fürbitter Israels, Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, (CB.OT 27) Lund 1988.
- AUSLOOS, H., Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23,20-33?, Some Methodological Remarks, in: Vervenne, M. (Hg.), Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation, (BETHL 126) Leuven 1996, 481-500.
- AXELSSON, L.E., The Lord Rose up from Seir, Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah, (CB.OT 25) Stockholm 1987.
- BAENTSCH, B., Exodus-Leviticus-Numeri, (HK I,2) Göttingen 1903.
- BALTZER, K., Das Ende des Staates Juda und die Messias-Frage, in: Rendtorff, R. — Koch, K. (Hgg.), Studien zur Theologie der alttestl. Überlieferungen (FS G. v.Rad), Neukirchen 1961, 33-43.
- BARSTAD, H.M., On the History and Archaeology of Judah during the Exilic Period, A Reminder, in: OLoP 19 (1988) 25-36.
- BARTELMUS, R., HYH — Bedeutung und Funktion eines hebräischen Allerweltswortes, Zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, (ATSAT 17) St. Ottilien 1982.
- BARTH, C., Theophanie, Bundschließung und neuer Anfang am dritten Tage, in: EvTh 28 (1968) 521-533.
- BAUER, J.B., Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19,6), in: BZ 2 (1958) 283-286.
- BEER, G., Exodus, mit einem Beitrag von Kurt Galling, (HAT 1,3) Tübingen 1939.
- BERGER, K. (Hg.), Das Buch der Jubiläen, (JSRZ II,3) Gütersloh 1981.
- BERQUIST, J.L., Judaism in Persia's Shadow, A Social and Historical Approach, Minneapolis 1995.
- BETZ, O., The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament, in: RdQ 6 (1967) 89ff.
- BEYERLIN, W., Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961.
- (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, (GAT 1) Göttingen 1985<sup>2</sup>.
- BICKERMAN, E.J., The Babylonian Captivity, in: Davies, W.D. — Finkelstein, L. (Hgg.), The Cambridge History of Judaism, Vol. 1, Cambridge u.a. 1984, 342-358.
- BLENKINSOPP, J., Ezra-Nehemiah, A Commentary, (OTL) Philadelphia 1988.

- , Temple and Society in Achaemenid Judah, in: Davies, P.R. (Hg.), *Second Temple Studies*, 1. Persian Period, (JSOT.S 117) Sheffield 1991, 22-53.
- , *The Pentateuch, An Introduction to the First Five Books of the Bible*, (The Anchor Bible Reference Library) New York u.a. 1992.
- BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, (BZAW 189) Berlin 1990.
- , Das sog. »Privilegrecht« in Exodus 34,11-26, Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation*, (BETHL 126) Leuven 1996, 347-366.
- BOOL, T., Mountain and Theophany in the Sinai Narrative, in: Bib 65 (1984) 1-26.
- BOYCE, M., Persian Religion in the Achaemenid Age, in: Davies, W.D. — Finkelstein, L. (Hgg.), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 1, Cambridge u.a. 1984, 279-307.
- BRAULIK, G., *Deuteronomium*, (NEB.AT 15) Würzburg 1986.
- BREKELMANS, C., Deuteronomy 5: It's Place and Function, in: Lohfink, N. (Hg.), *Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft*, (BETHL 68) Leuven 1985, 164-173.
- BRINKMAN, J.M., *The Perception of Space in the OT*, Kampen 1992.
- BUBER, M. — ROSENZWEIG, F., *Die Schrift, Verdeutschung von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, 4 Bde., Heidelberg 1981<sup>10</sup>.
- BUCHHOLZ, J., *Die Ältesten Israels im Deuteronomium*, (GTA 36) Gütersloh 1988.
- BUSSMANN, H., *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1990<sup>2</sup>.
- CARROLL, R.P., Textual Strategies and Ideology in the Second Temple Period, in: Davies, P.R. (Hg.), *Second Temple Studies*, 1. Persian Period, (JSOT.S 117) Sheffield 1991, 108-124.
- CARTER, C.E., The Province of Yehud in the Post-Exilic Period, Soundings in Site Distribution and Demography, in: Eskenazi, T.C. — Richards, K.H. (Hgg.), *Second Temple Studies*, 2. Temple Community in the Persian Period, (JSOT.S 175) Sheffield 1994, 106-145.
- CAZELLES, H., Alliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance, in: Donner, H. et al. (Hgg.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (FS W. Zimmerli), Göttingen 1977, 69-79.
- , La Théophanie au désert, Montagne de Dieu, Sinai, Horeb, in: Raurell, F. (Hg.), *Tradicio i Traduccio de la Paraula*, Montserrat 1993, 19-32.
- CHILDS, B.S., *Exodus, A Commentary*, (OTL) London 1974.
- CHIRICHIGNO, G.C., The Narrative Structure of Exod 19-24, in: Bib 68 (1987) 457-479.
- CLIFFORD, R.J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, (HSM 4) Cambridge 1972.
- COATS, G.W., The Wilderness Itinerary, in: CBQ 34 (1972) 135-152.
- PHILO von Alexandria, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, herausgegeben von Cohn, L. et al., 7 Bde., Berlin 1962<sup>2</sup>.
- , herausgegeben von Colson, F.H. et al., 12 Bde. (LCL) Cambridge, Mass. 1929ff.
- CONRAD, J., Art. 177, in: ThWAT II, Stuttgart u.a. 1977, 639-650.
- COPPENS, J., Exode XIX,6: un royaume ou une royauté de prêtres?, in: BETHL 53, Leuven 1977, 185-186.
- CROSS, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic, Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass. 1973.
- CRÜSEMANN, F., Israel in der Perserzeit, Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber, in: Schluchter, W. (Hg.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, (stw 548) Frankfurt / Main 1985, 205-232.

- , Das »portative Vaterland«, Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons, in: Assmann, A. + J. (Hgg.), Kanon und Zensur, Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 63-79.
- , Der Pentateuch als Tora, Prolegomena zur Interpretation seiner Endgestalt, in: EvTh 49 (1989) 250-267.
- , Die Tora, Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- DANDAMAEV, M., Politische und wirtschaftliche Geschichte, Beiträge zur Achämenidengeschichte, in: Walser, G. (Hg.), Beiträge zur Achämenidengeschichte, (Historia Einzelschriften 18) 18-27.
- , Persien unter den ersten Achämeniden (6. Jahrhundert v. Chr.), (Beiträge zur Iranistik 8) Wiesbaden 1976.
- , Babylonia in the Persian Age, in: Davies, W.D. — Finkelstein, L. (Hgg.), The Cambridge History of Judaism, Vol. 1, Cambridge u.a. 1984, 326-342.
- DAVIES, G.I., The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch, in: VT 33 (1983) 1-13.
- DE BEAUGRANDE, R.A. — DRESSLER, W.U., Einführung in die Textlinguistik, (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 28) Tübingen 1981.
- DE VRIES, S.J., The Time Word *mahar* as a Key to Tradition Development, in: ZAW 87 (1975) 65-79.
- DEISSLER, A., Die Perikope vom Bundesschluß (Ex 24,1-11), Eine Anweisung in den Gottesdienst des Gottesvolkes, in: EuA 53 (1977) 361-366.
- , Die Psalmen, Düsseldorf 1989<sup>6</sup>.
- DIETZFELBINGER, C. (Hg.), Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum), (JSHRZ II,2) Gütersloh 1975.
- DILLMANN, A., Exodus und Leviticus, (KEH 12) Leipzig 1880<sup>2</sup>.
- DOHMEN, C., Art. מַחֲרָה, in: ThWAT IV, Stuttgart u.a. 1984, 787-801.
- , Dekalogexege und kanonische Literatur, Zu einem fragwürdigen Beitrag C. Levins, in: VT 37 (1987) 81-85.
- , Das Bilderverbot, Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, (BBB 62) Frankfurt / Main 1987<sup>2</sup>.
- , Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb?, Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits, in: Hossfeld, F.L. (Hg.), Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 9-50.
- , Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: Zenger, E. (Hg.), Der Neue Bund im Alten, Zur Bundestheologie der beiden Testamente, (QD 146) Freiburg 1993, 51-83.
- DONNER, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, 2 Bde. (GAT 4/1, 4/2) Göttingen 1984/86.
- DOZEMAN, T.B., God on the Mountain, A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24, (SBL.MS 37) Atlanta 1989.
- DRIVER, S.R., The Book of Exodus, (The Cambridge Bible) Cambridge 1911.
- DUMERMUTH, F., Biblische Offenbarungsphänomene, ThZ 21(1965) 1-21.
- DURHAM, J., Exodus, (WBC 3) Waco 1987.
- EERDMANS, B.D., Alttestamentliche Studien III, Das Buch Exodus, Giessen 1910.
- EISSFELDT, O., Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus 19-34, (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 113/1) Berlin 1966.
- ELLIGER, K. — RUDOLPH, W. (Hgg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1977 (abgekürzt: BHS).

- ENGNELL, I., *A Rigid Scrutiny, Critical Essays on the Old Testament* — translated from the Swedish and edited by John T. Willis with the collaboration of Helmer Ringgren, Nashville 1969.
- EVEN-SHOSHAN, A., *A New Concordance of the Bible, Thesaurus of the Language of the Bible — Hebrew and Aramaic — Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1990.
- FISCHER, G., Keine Priesterschrift in Ex 1-15?, in: ZKTh 117 (1995) 203-211.
- FOHRER, G., 'Priesterliches Königtum', Ex 19,6, in: ThZ 19 (1963) 359-362.
- , *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1979<sup>12</sup>.
- FREEDMAN, D.N., *The Anchor Bible Dictionary*, New York u.a. 1992.
- FREI, P., Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, in: Frei, P. — Koch, K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, (OBO 55) Fribourg u.a. 1984, 7-43.
- FRITZ, G. — MUCKENHAUPT, M., *Kommunikation und Grammatik*, (Tübinger Beiträge zur Linguistik 163) Tübingen 1984<sup>2</sup>.
- FRITZ, V., *Israel in der Wüste, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen der Wüstenüberlieferung des Jahwisten*, (MThSt 7) Marburg 1970.
- , *Das Buch Josua*, (HAT I/7) Tübingen 1994.
- , *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, (BE 2) Stuttgart 1996.
- FRYE, R., *The History of Ancient Iran*, (HAW 3,7) München 1984.
- FUHS, H.F., Heiliges Volk Gottes, in: Schreiner, J. (Hg.), *Unterwegs zur Kirche, Alttestamentliche Konzeptionen*, (QD 110) Freiburg u.a. 1987, 143-167.
- GALLING, K., *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964.
- (Hg.), *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen 1979<sup>3</sup>.
- GARBINI, G., *History and Ideology in Ancient Israel*, (Original: *Storia e Ideologia nell' Israele Antico*, 1986), New York 1988.
- , *Hebrew Literature in the Persian Period*, in: Eskenazi, T.C. — Richards, K.H. (Hgg.), *Second Temple Studies, 2. Temple Community in the Persian Period*, (JSOT.S 175) Sheffield 1994, 180-188.
- GERSTENBERGER, E.S., *Das 3. Buch Mose — Leviticus*, (ATD 6) Göttingen 1993.
- GESE, H., *Bemerkungen zur Sinaitradition*, in: ZAW 79 (1967) 137-154, neu abgedruckt in: ders., *Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, (BEvTh 64) München 1990<sup>3</sup>, 31-48.
- , *Tò δὲ ἄγαπαι εἶναι ὅπως ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* (Gal 4,25), in: Maass, F. (Hg.), *Das ferne und das nahe Wort* (FS L. Rost), (BZAW 105) Berlin 1967, 81-94, neu abgedruckt in: ders., *Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, (BEvTh 64) München 1990<sup>3</sup>, 49-62.
- GESENIUS, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von Frants Buhl, Berlin u.a. 1962 (unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage) (abgekürzt: Ges17).
- , *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, unter verantwortlicher Mitarbeit von Dr. Udo Rüterswörden bearbeitet und herausgegeben von Rudolf Meyer und Herbert Donner, Berlin u.a. 1987<sup>18</sup> (abgekürzt: Ges18).
- GESENIUS, W. — KAUTZSCH, E., *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Leipzig 1909<sup>28</sup> (Nachdruck Hildesheim 1985 und 1991) (abgekürzt: Ges-K).
- GRABBE, L.L., *Reconstructing History from the Book of Ezra*, in: Davies, P.R. (Hg.), *Second Temple Studies, 1. Persian Period*, (JSOT.S 117) Sheffield 1991, 98-107.
- GRADWOHL, R., *Das 'Fremde Feuer' von Nadab und Abihu*, in: ZAW 75 (1963) 288-296.

- GROß, W., Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates, in: Schreiner, J. (Hg.), *Unterwegs zur Kirche, Alttestamentliche Konzeptionen*, (QD 110) Freiburg u.a. 1987, 87-122.
- GUNNEWEG, A.H.J., Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung, Teil 1 / Teil 2, in: ThR 48 (1983) 227-253, 50 (1985) 107-131.
- , Geschichte Israels bis Bar Kochba, (ThW 2) Stuttgart 1984<sup>5</sup>.
- , Das Gesetz und die Propheten, Eine Auslegung von Ex 33,7-11, Num 11,4-12,8, Dtn 31,14f., 34,10, in: ZAW 102 (1990) 169-180.
- HAAG, H., Das 'Buch des Bundes' (Ex 24,7), in: Feld, H. (Hg.), *Wort Gottes in der Zeit* (FS K.H. Schelkle), Düsseldorf 1973, 22-30.
- HALBE, J., Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-28, Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, (FRLANT 114) Göttingen 1975.
- HARDMEIER, C., Texttheorie und biblische Exegese, Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie, (BEVTh 79) München 1978.
- , Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas, Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40, (BZAW 187) Berlin 1989.
- HAUDEBERT, P. (Hg.), *Le Pentateuque, Débats et Recherches — XIVe Congrès de l'ACFEB*, Angers (1991), (LeDiv 151) Paris 1992.
- HERODOT, *Historien, Griechisch-deutsch*, herausgegeben von Josef Feix, 2 Bde., Darmstadt 1995.
- HERRMANN, S., Prophetie und Wirklichkeit in der Epoche des babylonischen Exils, (AzTh I, 32) 1967.
- HÖLSCHER, G., Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, in: ZAW 40 (1922) 161-255.
- , *Geschichtsschreibung in Israel, Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten*, Lund 1952.
- HOGLUND, K., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine in the Mid-fifth Century, and the Missions of Ezra and Nehemiah*, PhD dissertation (masch.), Duke University 1989.
- , The Achaemenid Context, in: Davies, P.R. (Hg.), *Second Temple Studies, 1. Persian Period*, (JSOT.S 117) Sheffield 1991, 54-72.
- HOLZINGER, H., *Einleitung in den Hexateuch, mit Tabellen über die Quellenscheidung*, Freiburg u. a. 1893.
- , *Exodus*, (KHC 2) Tübingen u.a. 1900.
- , *Numeri*, (KHC 4) Tübingen u.a. 1903.
- HORSLEY, R.A., *Empire, Temple and Community — but no Bourgeoisie!*, A Response to Blenkinsopp and Petersen, in: Davies, P.R. (Hg.), *Second Temple Studies, 1. Persian Period*, (JSOT.S 117) Sheffield 1991, 163-174.
- HOSSFELD, F.-L., *Der Dekalog, Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, (OBO 45) Fribourg u.a. 1982.
- , Gottes Volk als "Versammlung", in: Schreiner, J. (Hg.), *Unterwegs zur Kirche, Alttestamentliche Konzeptionen*, (QD 110) Freiburg u.a. 1987, 123-142.
- , Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen, Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs, in: ders. (Hg.), *Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg 1989, 73-118.
- HOSSFELD, F.-L. et al., Art. 772, in: ThWAT VI, Stuttgart 1989, 1204-1222.
- HOUTMAN, C., *Exodus*, 3 Bde. (COT 2,1 / 2,2 / 2,3) Kampen 1986-1996.
- , *Der Pentateuch, Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, (CBET 9) Kampen 1994.

- HYATT, J.P., Exodus, (NCBC) London 1971.
- JANOWSKI, B., Sühne als Heilsgeschehen, Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, (WMANT 55) Neukirchen-Vluyn 1982.
- JANSEN, E., Juda in der Exilszeit, Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums, (FRLANT 51) Göttingen 1956.
- JAPHET, S., Composition and Chronology in the Book of Ezra-Nehemiah, in: Eskenazi, T.C. — Richards, K.H. (Hgg.), Second Temple Studies, 2. Temple Community in the Persian Period, (JSOT.S 175) Sheffield 1994, 189-216.
- JENNI, E., Die hebräischen Präpositionen, Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart u.a. 1992.
- JESEN, A., Art. יָדָן, in: ThWAT I, Stuttgart u.a. 1973, 313-348.
- JEREMIAS, J., Theophanie, Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, (WMANT 10) Neukirchen-Vluyn 1977<sup>2</sup>.
- , Das Königtum Gottes in den Psalmen, Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen, (FRLANT 141) Göttingen 1987.
- JOHNSTONE, W., Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus, in: ZAW 99 (1987) 16-37.
- , The Decalogue and the Redaction of the Sinai pericope in Exodus, in: ZAW 100 (1988) 361-385.
- , Exodus, (OTGu) Sheffield 1990.
- , From the Sea to the Mountain, Exodus 15,22-19,2, A Case Study in Editorial Techniques, in: Vervenne, M. (Hg.), Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation, (BETHL 126) Leuven 1996, 245-263.
- JOÜON, P., A Grammar of Biblical Hebrew, Translated and Revised by T. Muraoka, 2 Bde. (SubBi 14/I, 14/II) Roma (abgekürzt: J-M).
- KAISER, O., Das Buch des Propheten Jesaja, Kapitel 1-12, (ATD 17) Göttingen 1981<sup>5</sup>.
- , Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39, (ATD 18) Göttingen 1983<sup>3</sup>.
- , Einleitung in das Alte Testament, Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh 1984<sup>5</sup>.
- , Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Band 1: Die erzählenden Werke, Band 2: Die prophetischen Werke, Band 3: Die poetischen Werke, 3 Bde., Gütersloh 1992-1994.
- , Der Gott des Alten Testaments, Theologie des AT 1: Grundlegung, (UTB 1747) Göttingen 1993.
- KAISER, O. et al. (Hgg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 3 Bde. (TUAT 1-3) Gütersloh 1982ff.
- KAUTZSCH, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde., Darmstadt 1994 (Tübingen 1900).
- KEEL, O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Am Beispiel der Psalmen, Göttingen 1996<sup>5</sup>.
- KINGSBURY E.C., The Theophany Topos and the Mountain of God, in: JBL 86 (1967) 205-210.
- KIPPENBERG, H.G., Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, (StUNT 14) Göttingen 1982<sup>2</sup>.
- , Agrarverhältnisse im antiken Vorderasien und die mit ihnen verbundenen politischen Mentalitäten, in: Schluchter, W. (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums, (stw 548) Frankfurt / Main 1985, 151-204.

- KNAUF, E.A., Midian, Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabians am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., (ADPV) Wiesbaden 1988.
- , Die Umwelt des Alten Testaments, (NSK.AT 29) Stuttgart 1994.
- KOCH, K., Weltordnung und Reichsidee im alten Iran, in: Koch, K. — Frei, P., Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, (OBO 55) Fribourg u.a. 1984, 45-119.
- , P — Kein Redaktor!, Erinnerungen an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, in: VT 37 (1987) 446-467.
- KÖHLER, L. — BAUMGARTNER, W., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, bearbeitet von W. Baumgartner unter Mitarbeit von B. Hartmann und E.Y. Kutsch, Leiden 1967ff.
- KRATZ, R.G., Translatio imperii, Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld, (WMANT 63) Neukirchen-Vluyn 1991.
- , Kyros im Deuteronomium-Buch, Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55, (FAT 1) Tübingen 1991.
- , Der Dekalog im Exodusbuch, in: VT 44 (1994) 205-238.
- KRAUS, H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1988<sup>4</sup>.
- , Die Psalmen, (BK XV, 1-3) 1989<sup>6</sup>.
- KREISSIG, H., Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit, (SGKAO 7) Berlin 1973.
- , Eine beachtenswerte Theorie zur Organisation altvorderorientalischer Tempelgemeinden im Achämenidenreich, in: Klio 66 (1984) 35-39.
- KRÜGER, T., Esra 1-6: Struktur und Konzept, in: BN 41 (1988) 65-75.
- , Geschichtskonzepte im Ezechielbuch, (BZAW 180) Berlin u.a. 1989.
- , Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17-14,31), in: ZAW 108 (1996) 519-533.
- KUHRT, A., The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy, in: JSOT 25 (1983) 83-97.
- KUTSCH, E., Art. בְּרִית berit Verpflichtung, in: THAT I, Gütersloh 1994-5, 339-352.
- , Das sog. 'Bundesblut' in Ex xxiv 8 und Sach ix 11, in: VT 23 (1973) 25-30.
- , Verheißung und Gesetz, Untersuchungen zum sogenannten 'Bund' im Alten Testament, (BZAW 131) Berlin 1973.
- LEIBOWITZ, N., Studies in Shemot, Part 1 Shemot — Yithro, Part 2 Mishpatim — Pekudei, 2 Bde., Jerusalem 1976.
- LEMICHE, N.P., Ancient Israel, (BiSe 5) Sheffield 1988.
- , Die Vorgeschichte Israels, Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr., (BE 1) Stuttgart 1996.
- LEVENSON, J.D., Sinai and Zion, An Entry into the Jewish Bible, Minneapolis 1985.
- LEVIN, C., Der Dekalog am Sinai, in: VT 35 (1985) 165-191.
- , Der Jahwist, (FRLANT 157) Göttingen 1993.
- LEWANDOWSKI, T., Linguistisches Wörterbuch, 3 Bde. (UTB 1518) Heidelberg 1990<sup>5</sup>.
- LIPINSKI, E., Art. מִשְׁפָּחָה, in: ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, 749-752.
- LOHFINK, N., Zur deuteronomischen Zentralisationsformel, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12) Stuttgart 1991, 147-177 (Erstabbdruck in: Biblica 65 (1984) 297-328).
- , Der Begriff des Gottesreiches vom Alten Testament her gesehen, in: Schreiner, J. (Hg.), Unterwegs zur Kirche, Alttestamentliche Konzeptionen, (QD 110) Freiburg u.a. 1987, 33-86.
- , Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz?, Die Subjektzuordnung bei Wörtern für »Gesetz« im Dtn und in der dtr Literatur, in: ders., Studien zum Deuteronomium



- und zur deuteronomistischen Literatur III, (SBAB 20) Stuttgart 1995, 157-165 (Erst-  
abdruck in: ThPh 65 (1990) 387-391).
- , Bundestheologie im Alten Testament, Zum gleichnamigen Buch von Lothar Perlt, in:  
ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I, (SBA 8  
AT) Stuttgart 1990, 325-361 (seither unveröffentlichtes Manuskript von 1973).
- , Deuteronomium und Pentateuch, Zum Stand der Forschung, in: ders., Studien zum  
Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III, (SBAB 20) Stuttgart 1995,  
13-38.
- , Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: ders., Studien zum Deuteronomium  
und zur deuteronomistischen Literatur III, (SBAB 20) Stuttgart 1995, 65-142 (Erst-  
abdruck in: Groß W. (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«, (BBB 98)  
Weinheim 1995, 313-382.
- LORETZ, O., Ugarit und die Bibel, Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament,  
Darmstadt 1996<sup>2</sup>.
- LYONS, J., Die Sprache, München 1992<sup>4</sup>.
- MAIBERGER, P., Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiprobem, Wor-  
auf beruht die Identifizierung des Gabal Musa mit dem Sinai?, (OBO 54) Fribourg u.a.  
1984.
- MAIBERGER, P. — DOHMEN, C., Art. ךָׁי, in: ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, 819-838.
- MANN, T.W., Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions, The Typology of Exal-  
tation, Baltimore u.a. 1977.
- MARGALITH, O., The Political Role of Ezra as Persian Governor, in: ZAW 98 (1986) 110-  
112.
- MCDANIEL, T.F., Deborah never sang, A Philological Study of Deborah (Judges Chapter  
V), Jerusalem 1983.
- MCEVENUE, S.E., The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah, in: CBQ 43  
(1981) 353-364.
- MICHAELI, F., Le Livre de l'Exode, (CAT 2) Neuchâtel 1974.
- MILGROM, J. et al., Art. ךָׁי, in: ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, 1079-1093.
- MILLER, J.M. — HAYES, J.H., A History of Ancient Israel and Judah, Philadelphia 1986.
- MITTMANN, S., Deuteronomium 1,1-6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich unter-  
sucht, (BZAW 139) Berlin 1975.
- MOBERLY, R.W.L., At the Mountain of God, Story and Theology in Exodus 32-34, (JSOT.S  
22) Sheffield 1983.
- MOSIS, R., Ex 19,5b.6a, Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik, in: BZ 22 (1978)  
1-25.
- NEEF, H.-D., «Ich selber bin in ihm» (Ex 23,21), Exegetische Beobachtungen zur Rede vom  
«Engel des Herrn» in Ex 23,20-22, 32,34, 33,2, Jdc 2,1-5, 5,23., in: BZ 39 (1995) 54-  
75.
- NICHOLSON, E.W., Exodus and Sinai in History and Tradition, Oxford 1973.
- , The Interpretation of Exodus XXIV 9-11, in: VT 24 (1974) 77-97.
- , The Antiquity of the Tradition in Exodus XXIV 9-11, in: VT 25 (1975) 69-79.
- , The Origin of the Tradition in Exodus XXIV 9-11, in: VT 26 (1976) 148-160.
- , The Decalogue as the Direct Address of God, in: VT 27 (1977) 422-433.
- , The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3-8, in: VT 32 (1982) 74-86.
- , God and His People, Covenant and Theology in the Old Testament, Oxford 1986.
- NIEHR, H., Art. ךָׁי, in: ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, 647-657.
- , Die Reform des Joschija, Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspek-  
te, in: Groß W. (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«, (BBB 98)  
Weinheim 1995, 33-55.

- NIKEL, J., Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil, (BSt(F) 5, 2 / 5,3) Freiburg 1900.
- NOTH, M., Überlieferungsgeschichtliche Studien, Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Tübingen 1957<sup>2</sup> (abgekürzt: ÜSt).
- , Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948 (abgekürzt: ÜP).
- , Das 4. Buch Mose — Numeri, (ATD 7) Göttingen 1982<sup>4</sup>.
- , Das 2. Buch Mose — Exodus, (ATD 5) Göttingen 1988<sup>8</sup>.
- ODED, B., Judah and the Exile, in: Miller, J.M. — Hayes, J.H. (Hgg.), *Israelite & Judaeon History*, London u. a. 1977 (1990), 435-488.
- OSUMI, Y., Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33, (OBO 105) Fribourg u.a. 1991.
- OSWALD, W., Text Segmentation and Pragmatics, in: *Actes du Quatrième Colloque International: Bible et Informatique*, Amsterdam, 15-18 August 1994, Paris-Genève 1995, 140-152.
- OTTO, E., Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?, in: *VuF* 22 (1977) 82-97.
- , Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel, Eine Rechtsgeschichte des "Bundesbuches" Ex XX 22 - XXIII 13, (StB 3) Leiden 1988.
- , Die Tora in Israels Rechtsgeschichte, in: *ThLZ* 118 (1993) 904-910.
- , Theologische Ethik des Alten Testaments, (ThW 3,2) Stuttgart 1994.
- , Kritik der Pentateuchkomposition, in: *ThR* 60 (1995) 163-191.
- , Gesetzesfortschreibung und Pentateuchredaktion, in: *ZAW* 107 (1995) 373-392.
- , Die nachpriesterliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation*, (BETHL 126) Leuven 1996, 61-111.
- PATRICK, D., The Covenant Code Source, in: *VT* 27 (1977) 145-157.
- PERLITT, L., Bundestheologie im Alten Testament, (WMANT 36) Neukirchen-Vluyn 1969.
- , Mose als Prophet, in: *EvTh* 31 (1971) 588-608.
- , Sinai und Horeb, in: Donner, H. et al. (Hgg.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (FS W. Zimmerli), Göttingen 1977, 302-322.
- , Deuteronomium 1-3 im Streit der exegetischen Methoden, in: Lohfink, N. (Hg.), *Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft*, (BETHL 68) Leuven 1985, 149-163.
- PERSON, R.F., Second Zechariah and the Deuteronomical School, (JSOT.S 167) Sheffield 1993.
- PETERSEN, D.L., The Temple in Persian Period Prophetic Texts, in: Davies, P.R. (Hg.), *Second Temple Studies, 1. Persian Period*, (JSOT.S 117) Sheffield 1991, 125-144.
- PHILLIPS, A., A Fresh Look at the Sinai Pericope, in: *VT* 34 (1984) 39-52.282-294.
- POHLMANN, K.-F., Studien zum Jeremiabuch, Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches, (FRLANT 118) Göttingen 1978.
- , Die Ferne Gottes — Studien zum Jeremiabuch, Beiträge zu den "Konfessionen" im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition, (BZAW 179) Berlin 1989.
- , Ezechielstudien, Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten, (BZAW 202) Berlin 1992.
- POLA, T., Die ursprüngliche Priesterschrift, Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg, (WMANT 70) Neukirchen-Vluyn 1995.
- POLAK, F., Theophany and Mediator, The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation*, (BETHL 126) Leuven 1996, 113-147.

- PORTEN, B., *Archives from Elephantine, The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley u.a. 1968.
- , *The Jews in Egypt*, in: Davies, W.D. — Finkelstein, L. (Hgg.), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. 1, Cambridge u.a. 1984, 372-400.
- PORTEN, B. — YARDENI, A., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, Newly copied, edited and translated into Hebrew and English*, Winona Lake 1986.
- POSTMA, F. — TALSTRA, E. — VERVENNE, M., *Exodus, Materials in Automatic Text Processing. Part I: Morphological, Syntactical and Literary Case Studies, Part II: Concordance*, 2 Bde. (InBi 1) Amsterdam u. a. 1983.
- PREUSS, H.D., *Deuteronomium*, (EdF 164) Darmstadt 1982.
- , *Linguistik — Literaturwissenschaft — Altes Testament*, in: VuF 27 (1982) 2-28.
- RABE, N., *Vom Gerücht zum Gericht, Die Kundschaftererzählung Num 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung*, (THLI 8) Tübingen 1994.
- RAHLFS, A. (Hg.), *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Stuttgart 1935 (1979).
- REICHERT, A., *Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus*, masch. Diss. Tübingen 1972.
- RENAUD, B., *La Théophanie du Sinaï, Ex 19 - 24, Exégèse et Théologie*, (CRB 30) Paris 1991.
- , *La formation de Ex 19 - 40, Quelques points de repère*, in: Haudebert, P. (Hg.), *Le Pentateuque, Débats et Recherches*, (LeDiv 151) Paris 1992, 101-133.
- RENDTORFF, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, (BZAW 147) Berlin 1977.
- , *Das Alte Testament, Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1985<sup>2</sup>.
- , *Der Text in seiner Endgestalt, Überlegungen zu Ex 19*, in: Daniels, D. (Hg.), *Ernten, was man sät* (FS K. Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, 459-470.
- RICHTER, W., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, (BBB 18) Bonn 1963.
- , *Exegese als Literaturwissenschaft, Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.
- RÖMER, T., *Israels Väter, Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, (OBO 99) Fribourg u.a. 1990.
- ROSE, M., *Deuteronomist und Jahwist, Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, (AThANT 67) Zürich 1981.
- , *5. Mose, Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze, Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26-34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus*, (ZBK.AT 5.1/5.2) Zürich 1994.
- RUDOLPH, W., *Der "Elohist" von Exodus bis Josua*, (BZAW 68) Berlin 1938.
- , *Micha — Nahum — Habakuk — Zephania, Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen*, (KAT XII,3) Gütersloh 1975.
- RÜTERSWORDEN, U., *Die persische Reichsautorisation der Thora: fact or fiction?*, in: ZAR 1 (1995) 47-61.
- RUPRECHT, E., *Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils*, in: Albertz, R. (Hg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments* (FS C. Westermann), Neukirchen-Vluyn 1978, 139-173.
- SAFRAI, S., *Jewish Self-Government*, in: ders., Stern, M. (Hgg.), *The Jewish People in the First Century*, Vol. 1, Assen 1974.
- , *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, (Information Judentum 1) Neukirchen-Vluyn 1978.
- SARNA, N., *Exodus שמות*, (JPSTC) Philadelphia u.a. 1991.
- SCHARBERT, J., *Exodus*, (NEB.AT 24) Würzburg 1989.

- , Numeri, (NEB.AT 27) Würzburg 1992.
- SCHART, A., Mose und Israel im Konflikt, Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenereignissen, (OBO 98) Fribourg u.a. 1990.
- SCHENKER, A., Drei Mosaiksteinchen, »Königreich von Priestern«, »Und ihre Kinder gehen weg«, »Wir tun und wir hören« (Exodus 19,6, 21,22, 24,7), in: Vervenne, M. (Hg.), Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation, (BETHL 126) Leuven 1996, 367-380.
- SCHMID, H., Die Gestalt des Mose, Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise, (EdF 237) Darmstadt 1986.
- SCHMID, H.H., Der sogenannte Jahwist, Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976.
- , Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung, in: VT.S 31, Leiden 1981, 375-394.
- SCHMID, K., Buchgestalten des Jeremiabuches, Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches, (WMANT 72) Neukirchen-Vluyn 1996.
- SCHMIDT, L., Zur Entstehung des Pentateuch, Ein kritischer Literaturbericht, in: VuF 40 (1995) 3-28.
- SCHMIDT, W.H., Exodus, (BK II,1-4, II,2,1) Neukirchen-Vluyn 1974-1995.
- , Ein Theologe in salomonischer Zeit?, Plädoyer für den Jahwisten, in: BZ 25 (1981) 82-102.
- , Exodus, Sinai und Mose, Erwägungen zu Ex 1-19 und 24, (EdF 191) Darmstadt 1983 (abgekürzt: ESM).
- , Plädoyer für die Quellenscheidung, in: BZ 32 (1988) 1-14.
- , Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch, in: Emerton, J.A. (Hg.), Congress Volume Leuven 1989, (VT.S. 43) Leiden 1991, 22-45.
- , Einführung in das Alte Testament, Berlin u.a. 1995<sup>5</sup>.
- SCHMITT, H.-C., Die nichtpriesterliche Josefsgeschichte, Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik, (BZAW 154) Berlin u.a. 1980.
- , Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie, Beobachtungen zur Bedeutung der »Glaubens«-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch, in: VT 32 (1982) 170-189.
- , Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel, Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch, in: Mehlhausen, J. (Hg.), Pluralismus und Identität, (VWGTh 8) Gütersloh 1995, 259-278.
- SCHNUTENHAUS, F., Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, in: ZAW 76 (1964) 1-22.
- SCHOTTROFF, W., Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit, in: VuF 27 (1982) 46-68.
- , Arbeit und sozialer Konflikt im nachexilischen Juda, in: Schottroff, L. + W. (Hgg.), Mitarbeiter der Schöpfung, Bibel und Arbeitswelt, München 1983, 104-148.
- SCHREINER, J., Jeremia und die joschijanische Reform, Probleme — Fragen — Antworten, in: Groß W. (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«, (BBB 98) Weinheim 1995, 11-31.
- SCHWEIZER, H., Metaphorische Grammatik, Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese, (ATSAT 15) St. Ottilien 1981.
- , Biblische Texte verstehen, Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart 1986.
- , Literarkritik, in: ThQ 168 (1988) 23-43.
- , Die Josefsgeschichte, Konstituierung des Textes — Teil I: Argumentation, Teil II: Textband, 2 Bde. (THLI 4) Tübingen 1991.

- , Textsegmentierung in Äußerungseinheiten, in: *Sprache und Datenverarbeitung* 18 (1994) 3-18.
- (Hg.), Computerunterstützte Textinterpretation, Die Josefsgeschichte beschrieben und interpretiert im Dreischritt: Syntax — Semantik — Pragmatik, 3 Bde. (THLI 7/1, 7/2, 7/3) Tübingen 1995.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., "Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst", Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches, in: Hossfeld, F.L. (Hg.), *Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg 1989, 119-144.
- , Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33), Studien zu seiner Entstehung und Theologie, (BZAW 188) Berlin 1990.
- SCRIBA, A., Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie, Seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur, (FRLANT 167) Göttingen 1995.
- SEEBASS, H., Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg, (AET 2) Bonn 1962.
- SEITZ, C.R., *Theology in Conflict, Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, (BZAW 176) Berlin 1989.
- SEYBOLD, K., *Der Prophet Jeremia, Leben und Werk*, (UB 416) Stuttgart 1993.
- SKA, J.L., Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation*, (BETHL 126) Leuven 1996, 289-317.
- SMEND, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, (ThW 1) Stuttgart 1981<sup>2</sup>.
- SMITH, D.L., The Politics of Ezra, Sociological Indicators of Postexilic Judaeon Society, in: Davies, P.R. (Hg.), *Second Temple Studies, 1. Persian Period*, (JSOT.S 117) Sheffield 1991, 73-97.
- SMITH, M., Jewish Religious Life in the Persian Period, in: Davies, W.D. — Finkelstein, L. (Hgg.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 1*, Cambridge u.a. 1984, 219-278.
- , *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, London 1987<sup>2</sup>.
- SMITH, M.S., The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus, A Preliminary Investigation, in: CBQ 58 (1996) 25-50.
- SMITH-CHRISTOPHER, D., The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13, A Study of the Sociology of Post-Exilic Judaeon Community, in: Eskenazi, T.C. — Richards, K.H. (Hgg.), *Second Temple Studies, 2. Temple Community in the Persian Period*, (JSOT.S 175) Sheffield 1994, 243-265.
- SOGGIN, J.A., Der Entstehungsort des 1. Buches der Könige, in: ThLZ 100 (1975) 3-8.
- , Bemerkungen zum Deuteronomium, Richter Kap. 5, Versuch einer neuen Übersetzung und eines Vorstoßes in die älteste Geschichte Israels, in: ThLZ 106 (1975) 625-639.
- , *A History of Israel, From the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135* (Original: *Storia d'Israele, dalle origini alla rivolta di Bar-Kochba, 135 d.C.*, Brescia 1985), London 1984.
- , *Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*, Darmstadt 1991.
- SOWINSKI, B., *Textlinguistik, Eine Einführung*, (UB 325) Stuttgart 1983.
- STECK, O.H., Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit, in: EvTh 28 (1969) 182-200.
- , Zu Haggai 1,2-11, in: ZAW 83 (1971) 355-379.
- , Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, jetzt in: ders., *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*, (TB 70) München 1982, 291-317.
- , *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament, Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, (BThSt 17) Neukirchen-Vluyn 1991.

- , Exegese des Alten Testaments, Leitfaden der Methodik — Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn 1993<sup>13</sup>.
- STEINS, G., "Sie sollen mir ein Heiligtum machen", Zur Struktur und Entstehung von Ex 24,12-31,18, in: Hossfeld, F.L. (Hg.), Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 145-168.
- STERN, E., The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period, in: Davies, W.D. — Finkelstein, L. (Hgg.), The Cambridge History of Judaism, Vol. 1, Cambridge u.a. 1984, 70-87.
- (Hg.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, 4 Bde., New York u.a. 1993.
- STIPP, H.-J., Jeremia im Parteienstreit, Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert, (BBB 82) Frankfurt / Main 1992.
- STOLZ, F., Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996 -- *Monotheismus*
- TALMON, S., Art. 77, in: ThWAT II, Stuttgart u.a. 1977, 459-483.
- JOSEPHUS, herausgegeben von Thackeray, H.St.J. et al., 9 Bde. (LCL) Cambridge, Mass. 1926ff.
- THOMPSON, T.L., The Joseph and Moses Narratives, in: Miller, J.M. — Hayes, J.H. (Hgg.), Israelite & Judaeon History, London u. a. 1977 (1990), 149-180.203-212.
- , The Origin Tradition of Ancient Israel, I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23, (JSOT.S 55) Sheffield 1988.
- UEHLINGER, C., Gab es eine jorschijanische Kultreform?, Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: Groß W. (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«, (BBB 98) Weinheim 1995, 57-89.
- UTZSCHNEIDER, H., Das Heiligtum und das Gesetz, Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40, Lev 8-9), (OBO 77) Fribourg u.a. 1988.
- , Die Renaissance der alttestamentlichen Literaturwissenschaft und das Buch Exodus, Überlegungen zu Hermeneutik und Geschichte der Forschung, in: ZAW 106 (1994) 197-223.
- , Gottes langer Atem, Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht, (SBS 166) Stuttgart 1996.
- VAN GOUDOEVER, J., The Liturgical Significance of the Date in Dt 1,3, in: Lohfink, N. (Hg.), Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft, (BETHL 68) Leuven 1985, 145-148.
- VAN SETERS, J., In Search of History, Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, New Haven u.a. 1983.
- , Der Jahwist als Historiker, (ThSt(B) 134) Zürich 1987.
- , Prologue to History, The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville u.a. 1992.
- , The Life of Moses, The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville 1994.
- , Cultic Laws in the Covenant Code and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code, in: Vervenne, M. (Hg.), Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation, (BETHL 126) Leuven 1996, 319-345.
- VATER, H., Einführung in die Raum-Linguistik, (KLAGE 24) Hürth-Efferen 1991<sup>2</sup>.
- , Einführung in die Textlinguistik, Struktur, Thema und Referenz in Texten, (UTB 1660) München 1992.
- VEIJOLA, T., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, (STAT 198) Helsinki 1977.
- VERMEYLEN, J., Les sections narratives de Deut 5-11 et leur relation à Ex 19-34, in: Lohfink, N. (Hg.), Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft, (BETHL 68) Leuven 1985, 174-207.

- VERVENNE, M., Current Tendencies and Developments in the Study of the Book of Exodus, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation*, (BETHL 126) Leuven 1996, 21-59.
- VOGT, H.C.M., *Studien zur nachexilischen Gemeinde in Esra / Nehemia*, Werl 1966.
- VON GALL, A. (Hg.), *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen 1918 (Nachdruck 1966).
- VON RAD, G., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament I*, (TB 8) München 1971<sup>4</sup>, 9-86.
- , Das erste Buch Mose — Genesis, (ATD 2-4) Göttingen 1981<sup>11</sup>.
- WANKE, G., *Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift*, (BZAW 122) Berlin u.a. 1971.
- WEIMAR, P., *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, (BZAW 146) Berlin 1977.
- , Die Berufung des Mose, *Literaturwissenschaftliche Analyse von Ex 2,23-5,5*, (OBO 32) Fribourg u.a. 1980.
- WEIMAR, P. — ZENGER, E., *Exodus, Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, (SBS 75) Stuttgart 1975.
- WEINBERG, J.P., Das beit 'abot im 6.-4. Jh. v.u.Z., in: VT 23 (1973) 400-414 -- *beit 'abot*
- , Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda, in: Klio 54 (1972) 45-59.
- , Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit, in: Harmatta, J. (Hg.), *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae XXII*, Budapest 1974, 473-486.
- , Der 'am ha'ares des 6.-4.Jh. v.u.Z., in: Klio 56 (1974) 325-335.
- , Bemerkungen zum Problem des "Vorhellenismus im Vorderen Orient", in: Klio 58 (1976) 5-20.
- , Zentral- und Partikulargewalt im achämenidischen Reich, in: Klio 59 (1977) 25-43.
- WEINFELD, M., Art. בְּרִית, in: ThWAT I, Stuttgart u.a. 1973, 781-808.
- , Deuteronomy 1-11, *A New Translation with Introduction and Commentary*, (AncB 5) New York u.a. 1991.
- WEIPPERT, M., Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins, in: VT 23 (1973) 415-442.
- WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963<sup>4</sup>.
- WELTEN, P., Die Vernichtung des Todes und die Königsherrschaft Gottes, Eine traditions-geschichtliche Studie zu Jes 25,6-8, 24,21-23 und Ex 24, 9-11, in: ThZ 38 (1982) 129-146.
- WÉNIN, A., La théophanie au Sinai, Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20,21, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation*, (BETHL 126) Leuven 1996, 471-480.
- WESTERMANN, C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, (GAT 6) Göttingen 1978.
- WHYBRAY, R.N., *The Making of the Pentateuch, A Methodological Study*, (JSOT.S 53) Sheffield 1987.
- WIDENGREN, G., The Persian Period, in: Miller, J.M. — Hayes, J.H. (Hgg.), *Israelite & Judaeon History*, London u. a. 1977 (1990), 489-538.
- WIESEHÖFER, J., *Der Aufstand Gaumatas und die Anfänge Dareios' I.*, (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Alte Geschichte 13) Bonn 1978.
- WILDBERGER, H., *Jahwes Eigentumsvolk, Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens*, (ATHANT 37) Zürich 1960.
- , Art. סְגֻלָּה segulla Eigentum, in: THAT II, Gütersloh 1993-4, 142-144.

- WILLI, T., *Juda — Jehud — Israel, Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit*, (FAT 12) Tübingen 1995.
- WILLIAMSON, H.G.M., *Ezra and Nehemiah*, (OTGu) Sheffield 1987.
- WOLFF, H.W., *Dodekapropheten 4 Micha*, (BK XIV,4) Neukirchen 1982.
- WONNEBERGER, R., *Redaktion, Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung*, (FRLANT 156) Göttingen 1992.
- WÜRTHWEIN, E., *Die Josianische Reform und das Deuteronomium*, in: ZThK 73 (1976) 395-423.
- ZADOK, R., *The Jews in Babylonia During the Chaldaean and Achaemenian Periods According to the Babylonian Sources*, Haifa 1979.
- ZENGER, E., *Die Sinaitheophanie, Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*, (fzb 3) Würzburg 1971.
- , *Wo steht die Pentateuchforschung heute?*, in: BZ 24 (1980) 101-103.
- , *Israel am Sinai, Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*, Altenberge 1982.
- , *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuch-Krise*, in: ThRv 78 (1982) 353-362.
- , *Das Buch Exodus*, (GSL 7) Düsseldorf 1978.
- , *Die Bundestheologie, Ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel — Kirche*, in: Zenger, E. (Hg.), *Der Neue Bund im Alten, Zur Bundestheologie der beiden Testamente*, (QD 146) Freiburg i. Brsg. 1993, 13-49.
- , *Ein Gott der Rache?, Feindpsalmen verstehen*, (Biblische Bücher 1) Freiburg i. Brsg. 1994.
- , *Wie und wozu die Tora zum Sinai kam, Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34*, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus, Redaction — Reception — Interpretation*, (BETHL 126) Leuven 1996, 265-288.
- ZIEGLER, K. — SONTHEIMER, W. (Hgg.), *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike*, 5 Bde., München 1975.
- ZIMMERLI, W., *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, (ThW 3,1) Stuttgart 1985<sup>3</sup>.
- ZUCKER, H., *Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum*, Berlin 1936.



# BIBELSTELLENREGISTER

## Schnellübersicht zu Ex 19-24

Auf Grund der methodischen Dreigliedrigkeit der Arbeit (Textbeschreibung, Literarkritik, Redaktionsgeschichte) werden die einzelnen Abschnitte der vorderen Sinaiperikope dreimal unter je verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Die folgende Übersicht ermöglicht ein schnelles Auffinden der Stellen.

	Text- beschr.	Liter- arkritik	Red.ge- schichte
19,1-2c	26ff	88f	203-208
19,2d-3a	27ff	88f	119ff
19,3b-9f	29-35	89ff	154.156f
19,7b	33f	94f	167ff
19,8f- 19,9e	34f	97	229f
19,10a- 11a	35f	112f	119f
19,11b- 13e	36f	80ff	210f
19,13f	37ff	80ff	160f
19,14-17	39ff	112f	119f. 143-148
19,15c	40	113	214, A. 303
19,18a-c	41	82f	211f
19,18d- 19a	42	112f	119f. 143-148
19,19b-c	42f	98	229f
19,20-25	43-46	82	212f
20,1-17	46-49	99ff	150f
20,18a	49	83	213
20,18b-d	49f	112f	119f

	Text- beschr.	Liter- arkritik	Red.ge- schichte
20,19	50	100f	150f
20,20	50f	98f	230f
20,21a	51	101	150f
20,21b- 22a	51f	112f	119f
20,22b- 23b	52f	89ff	155
20,24-26	53	111f A. 92	119f. 141ff
21,1	53f	89ff	155
21,2- 23,19	54, A. 68	110ff	119f. 135-141
23,20-33	54f	96f	169f
24,1-2	55ff	83ff	213
24,3	57	91f	119f
24,4-8	57ff	93f	155f
24,9-11	59ff	99	190-195
24,12-13	61ff	112f	119f
24,12e	62	113	213f
24,13-14	63f	95f	167ff
24,15- 18a	65	85f	205- 210.214
24,18bc	65f	112f	119f

## Alle Bibelstellen

## Genesis

15 31<sup>15</sup>  
 17 31<sup>15</sup> 182<sup>214</sup>

## Exodus

3,1 28f 121 199  
 222<sup>326</sup> 250<sup>41</sup>  
 3,2 54  
 3,8 40<sup>35</sup>  
 3,12 28f 121f  
 4,1 34 232f  
 4,31 34 232f  
 5 121f  
 8,24 122  
 12,3 26  
 12,40 26  
 13,21f 35 65  
 14,19 54  
 14,20 35  
 14,31 34 232f  
 15,21 122  
 15,22 22 122f 206  
 15,23ff 123  
 15,25f 232f  
 16,1 26 248f  
 16,4f 232  
 16,10 35 197 208  
 17,1-7 172 206  
 17,1 27  
 17,6 27  
 17,8-16 27 63 171 206  
 18,1-11 199  
 18,5 24 27ff 121 206  
 18,8 57 123  
 18,10f 122  
 18,12 34 57 122f 173  
 18,13-27 63f 121 140  
 165  
 19,1 14 22f 26 36  
 88f 206 245  
 19,2 8f 24 27f 67 85  
 88f 113 121  
 205f 248f

19,3 28ff 67 75 89ff  
 109f 113 239  
 19,3-6 11 30-34 53 58f  
 70f 90f 154 219  
 156-159 164ff  
 198 235  
 19,7 33f 53 67 94ff  
 167f 190f 239  
 19,8 34 67 154 178  
 19,9 9f 12f 17<sup>60</sup> 34f  
 67 70f 75f 97f  
 229ff 239  
 19,10-13 39  
 19,10 5-8 35f 113  
 19,11 36 67 71 75  
 80ff 210f  
 19,12f 36 41 44 70f 75  
 80ff 210f  
 19,13 37ff 76 80ff  
 108 170f 210f  
 19,14 39f 67 198 239  
 19,15 40 113  
 19,16 40 72 75 113  
 147 245  
 19,17 41 113 119  
 19,18 12 41f 67 82f  
 113 211 244f  
 19,19 42 47f 52 72 75  
 98ff 113 180  
 229ff 235  
 19,20-25 24 43-46 56 68  
 70 72f 75 82  
 99f 212f 239f  
 19,25 46ff 52  
 20,1 12 46ff 50 100f  
 109f 150f 199  
 212f  
 20,2-17 48f 111 153  
 20,18 12f 42 49f 68  
 75 83 113 120  
 213  
 20,19 12f 50 73 100f  
 150f 180 239  
 20,20 6f 50f 68 75f 98  
 106f 230f

20,21 5 51 56 75 113  
 120 150f 207  
 239  
 20,22 29 52f 55 68 73  
 76 90f 94f 111  
 113 155 180  
 20,23 48 52  
 20,24-26 53 57 111<sup>92</sup>  
 142f 165f 195ff  
 251  
 21,1 53f 55 73 90f  
 155  
 21,2-23,19 54 57 111 113  
 135-139  
 22,27 129 133  
 23,20-33 54f 96f 169f  
 197  
 23,28-30 97 200<sup>256</sup>  
 24,1f 55ff 68 83ff  
 213 221  
 24,3 34 57 68 73 75  
 90ff 109f 113  
 120 138  
 24,4-8 33 57ff 60 63  
 68f 90 93f 103f  
 108 147 155f  
 197f 219  
 24,5 6f 37 165f  
 24,7 34 73  
 24,9-11 37f 59ff 62 69  
 73 76 99 190-  
 195 199f 200<sup>256</sup>  
 217 221 239f  
 24,12 24 61f 69 73  
 113 213f 219  
 24,13f 63f 69 95f 168f  
 190f  
 24,15-18 65f 69 74f 85f  
 205-209 214  
 219  
 24,18 113 239  
 25,3 196  
 25,9 203 207f  
 25,16 209  
 25,22 197 209 212  
 217

25,40	203f 208
26,30	203f 208
27,1-8	195 203f 208
29,38-41	197
29,42ff	218
29,45	197 216
30,1-10	195
31,12-17	214
31,18	209f 215
32,1-6	123
32,1	66
32,3	196
32,7-12	123
32,13	123
32,15	123 215
32,17f	63 169 171
32,19-25	123 156
32,26-29	44 172 198
32,30-34	123
32,34	54 197
33,1-6	172 196
33,2	54 197
33,6	197 250
33,7-11	42 216ff
34,1-4	123
34,1-9	215
34,3	37
34,10-27	137 173ff
34,29-35	42 124 216ff
35-40	203
37,17-24	208
40,17	26
40,34	65 197 207ff
	217
40,36ff	208f 211

## Leviticus

1,1	204 212
7,37	219
7,38	204
8,4	197
8,6	198 211
8,10	45
8,22ff	58 197f 219
9	44 194
9,1	201 <sup>258</sup>
9,22-24	196f 199 211
10,1-5	192ff 195
	200 <sup>256</sup>

16	192 197 211
25,1	204
26,46	204 219
27,34	204

## Numeri

1,1	26f 205 212
1,19	205
2	197 205 216
3	198
3,1-4	204
3,14	205
5,3	216
7,2	201 <sup>258</sup>
7,89	197
8,4	203 208
9,15	65 197 208f
10,11f	23 26 65 205
10,15	65
10,29-36	124 175
11,4-34	61 140 <sup>82</sup> 220-223
12	220-223
13,26	34
14	197 232
16f	192ff 200 <sup>256</sup>
	216 223 233

20,12	232
20,14-21	175
21,1-3	175
21,10-35	175
21,18f	22
24,24	237
25,6-12	198f 222 <sup>326</sup>
27,1-11	200 <sup>256</sup>
27,12-23	222
28,6	204 <sup>269</sup>
31	199 222 <sup>326</sup>
35,34	216
36	200 <sup>256</sup>

## Deuteronomium

1,3	26
1,6	249
1,9-18	168 <sup>166</sup>
1,25	34
4	78f 249
4,44	53

5	79 137 152 171
	178ff 188 253
5,2-4	152 249
5,5	77f 223
5,22	110
5,24f	50 <sup>60</sup> 78
5,31	127
7	158 170
9,8f	249
10,1-5	216
17,8-13	137 168
17,14-20	165
23,2-9	182 188
25,17-19	171
27f	170
27,2-8	57 <sup>73</sup>
31,1-8	171 222
31,14-23	222f
31,9	171
33,2	245 247 249f
34,10ff	233

## Josua

5,10	26
6,5	38 171 <sup>176</sup>
8,30-32	57 <sup>73</sup>
9	182
22,32	34

## Richter

2,1-5	54 97 173
5,4f	14f 105 145
	241-246 248ff
5,23	169

## 1. Samuel

2,13ff	58 <sup>76</sup>
8	187 <sup>230</sup>
15,7	206
24,21	32

## 1. Könige

6,1	26
8,1	246 <sup>20</sup>
8,10f	209
19	250 <sup>41</sup>

## 2. Könige

16,10ff	196
21,5	196
22	139
23	142
25,9	141
25,12	131 160
25,22-26	129-132 134

## Jesaja

24,21-23	60
25,6-8	60
35,1-10	144
42,5-7	165 <sup>160</sup>
50,8	64 <sup>100</sup>
53	131
61,6	32 158
62,12	158
63,18	158

## Jeremia

7,4	140
7,9	153
7,11	143
7,22	143 <sup>90</sup>
22,30	132
29,1	184 <sup>222</sup>
30,17	246 <sup>20</sup>
34,8-22	127 136
39	131 160
40-44	129ff
40,7-12	160
40,8	132
40,10ff	131 134
41,1ff	131f 134 206 <sup>274</sup>
41,5f	141
41,10	132 134
43,11	134
52,30	134

## Ezechiel

1,2	132
8,11	132 <sup>50</sup> 184 <sup>222</sup>
	194 <sup>244</sup>
11,14-21	160
12,10ff	132f

19,1	132f
20	127
33,23-29	160
40-48	129 133 196
	252
40,2	252
40,42	195
43,13-27	196

## Hosea

4,2	153
4,6	126
8,1	126
8,12	126
11,1	126
12,14	126
13,4	126

## Amos

1,2	145
-----	-----

## Micha

1,3f	145
5,4	243

## Habakuk

3,3	250
-----	-----

## Sacharja

5,1-4	160
7,5	131
8,19	131

## Psalmen

1	231 236
18	124 <sup>18</sup>
19	236
29	144 <sup>96</sup>
34,7	243
50	124 <sup>19</sup>
68,8f	14f 105 241-
	246 249
68,18	246f
78	236 252

81	124 <sup>19</sup>
97,2	124 <sup>19</sup>
97,5	245
99	124 <sup>19</sup>
114,7	245
119	236
132	252
144	124 <sup>18</sup>

## Esra

1,1	141 164 222 <sup>325</sup>
1,8	133 <sup>34</sup>
3,2ff	141 <sup>83</sup> 222 <sup>325</sup>
4,1	183
4,3	247
5,1f	222 <sup>325</sup>
6,6ff	201
6,16-18	201
6,19	183
6,21	160 182f 188
6,22	222 <sup>325</sup>
7,5	46
7,26	224 227
8,31-36	201
9,5-15	201
10	160
10,8	183
10,16	183

## Nehemia

2	226f
3,7	186
5	160 201 227
5,14	226 <sup>345</sup>
6,10-14	201
8	201f 228 235f
9	201 240 253
10	162
10,29	183 188
11	161
13	160 201 228

## 1. Chronik

12,17	247
24,1-19	46

2. Chronik

19	137
36,22f	141 164

## *Summary*

After an outline of the problems in current research on the Sinai pericope, the present study starts with a thorough investigation of Exod. 19–24 in its final form. Special attention is given to the spatial relations between God, Moses and the people at the mountain (topology) and the perception of these figures (epistemology). As a result, six topological-epistemological concepts are detected and described. They provide the starting point for a literary-critical investigation working exclusively on the literary level without presupposing neither historical hypotheses nor heuristic redactional models such as the Documentary Hypothesis. Literary-criticism reveals a priestly source, a single non-priestly source, and several additional layers.

According to the redaction-historical analysis, the basic layer of the non-priestly part of the Sinai pericope originates from the land of Judah after the destruction of Jerusalem in 587 BCE. It presents the programmatic renewal of Israel from the viewpoint of writers next to Gedalyah and Jeremiah. The Mountain of God pericope, as part of the Exodus–Mountain of God narrative, proclaims a society of solidarity among those who remained in the land. The so-called Covenant Code serves as their juridical basis, while the Decalogue was added after Gedalyah's assassination had put an end to this social experiment.

The third redactional layer introduces the concept of covenant as a rejection of any hegemonial claim on rulership over Israel. It also advocates an egalitarian view of society where each member is called a priest and considered holy. With the fourth redactional stratum, the formerly independent Exodus–Mountain of God narrative has been incorporated into the greater Deuteronomistic History reaching from the beginning of Exod to the end of II Kings. This literary process reflects the increasing domination of the *gola* returnees over the people of the land during the first part of the 5th century. Consequently, the elders as leaders of the returnees play a prominent role in this stratum.

All these redactional strata reflect a strict opposition between the lay history work and the Priestly Code. The narrative of the meal on the mountain (Exod 24:9–11) is the utmost anti-priestly polemic and expresses a hostility between elders and priests that must have longed several decades. The next stage, however, shows a completely different attitude. The formerly opposed literary works are now combined and conceptual differences minimized by harmonizing additions. This process, usually called Pentateuchal redaction although it comprised all the books from Genesis to II Kings, must have taken place under radically changed political circumstances which were the result of the activities of Nehemiah in the middle of the 5th century.

The last stratum makes exegetical and hermeneutical additions to the text. It is the work of early Torah pietists, who also separated the first five books from the rest. They apply hermeneutics of fidelity and proof to the narratives and make Moses the comprehensive symbol of all theological traditions. The death of Moses thus constitutes the end of normative canonical literature.

### *Zusammenfassung*

Die vordere Sinaiperikope im zweiten Buch der Bibel erzählt von der Grundlegung der staatlichen Verfassung Israels. Die sprachwissenschaftlich fundierte Analyse der Texte zeigt, dass die Autoren darin nicht die Zeit der erzählten Handlung, sondern ihre eigene Zeit reflektieren. Die mehrfach fortgeschriebene Erzählung erweist sich als programmatisches Werk der Exils- und Nachexilszeit. Die politisch führenden Kreise haben ihre Konzeptionen von der gesellschaftlichen Verfasstheit Israels mit Hilfe der Textfiktion einer Theophanie am Gottesberg zum Ausdruck gebracht. Die Textakteure stehen am Gottesberg in unterschiedlicher Distanz zu Gott und nehmen Gott in unterschiedlicher Weise wahr. Diese Unterschiede sind Ausdruck von divergierenden politischen Konzeptionen. Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen den Heimkehrern aus dem Exil und den Nichtexilierten sowie die zwischen Laien und Priestern haben sich in den Texten niedergeschlagen. Welche Funktion sollen gesellschaftliche Eliten haben? Sind sie überhaupt wünschenswert? Wie sollen Rechtsordnung, Kult und politische Gremien organisiert sein? Die vorliegende Studie zeigt, welche Antworten von den beteiligten gesellschaftlichen Gruppen im Laufe einer rund 250jährigen Fortschreibungsgeschichte gegeben wurden und wie aus einem Verfassungsentwurf die Tora Israels wurde.